Psichologija

V. E. Franklio veikalas
terapijos ir religijos te
svarbus dabar, kai da
nis išgyvena ateities bai
vimo prasmingumo kriz

Viktor E. Frankl ▪ *Nesąmoningas Dievas*

Viktor E. Frankl ▪ *Nesąmoningas Dievas*

Viktor E. Frankl ▪ *Nesąmoningas Dievas*

psichoterapija ir religija

Iš vokiečių kalbos vertė
Austėja Merkevičiūtė



VILNIUS

UDK 616.89
Fr 96

Viktor E. Frankl. Der unbewußte Gott.
Psychotherapie und Religion.
Kösel-Verlag, München, 1998

ISBN 5-415-01512-4

Mano seseriai

Septinto leidimo pratarmė

Septintąjį leidimą papildžiau ne tik šiandieninę būklę atspindinčia bibliografija, bet ir priedu (12), kuriame pateikiu iš anglų kalbos išverstą paskaitą, 1985 m. Oscaro Pfisterio premijos įteikimo proga skaitytą Dalase Amerikos Psichiatrų draugijos konferencijoje. Tada ši premija, pavadinta šveicarų teologo, Sigmundo Freudo draugo ir įžymaus mokinio vardu, pirmąsyk buvo įteikta neamerikiečiui. Dabar jau paskelbtas daugybę metų trukęs Freudo ir Pfisterio susirašinėjimas (Briefe 1909-1939, leid. E. Freud / H. Meng, Frankfurt, 1981).*

Viktor E. Frankl
Viena, 1988, gegužis

Trečio leidimo pratarmė

Šios knygos pagrindu tapo paskaita, kurią, pakviestas netrukus po Antrojo pasaulinio karo susibūrusių Vienos intelektualų, skaičiau bene tuzinui klausytojų. Kaip knyga paskaita pirmąsyk išleista 1948 metais.

Kiek dvejojau, kai Köselio leidykla pasiūlė išleisti naują leidimą, nes supratau, kad dabar, po daugelio metų, sutikčiau anaiptol ne su visais pradinio teksto teiginiais. „O gal reikėtų susigėsti, kad mano mintys tuo tarpu toliau vystėsi?" - klausiu angliškojo leidimo pratarmėje.

* Angliškoji šios paskaitos versija pateikta knygoje *Logotherapie und Existenzanalyse.* Texte aus fünf Jahrzehnten, Piper, München, 1987.

Tekstą vietomis nežymiai pakeičiau; vis dėlto, regis, "Nesąmoningas Dievas" yra viena nuosekliausiai sukomponuotų mano knygų, ir būtų gaila ardyti griežtai sistemingą dėstymą įvairiais pradinio teksto (1-7) papildymais. Todėl griebiausi alternatyvos, kurią pasiūlė leidyklos redakcija, kaip priedą pateikdamas medžiagą, parinktą iš vėlesnių publikacijų, susijusių su pagrindinėmis „Nesąmoningo Dievo" temomis (8-11).

Tačiau nepakanka remtis vien šia knyga, vertinant ne tik dabartinius logoterapijos rezultatus, bet ir jos akiratį. Palyginti išsami bibliografija turėtų pateikti skaitytojui ne tik literatūrą, skirtą logoterapijos taikymui teologijos ir psichoterapijos paribyje, bet ir klinikinę praktiką aprašančius tekstus, kuriuose nagrinėjama ir terapinė technika, ir neseniai jau empiriškai patvirtinta logoterapinė motyvacijos teorija - mokymas apie „prasmės troškimą" bei šiandien vis aktualesniu tampantį beprasmybės jausmą. Šios vis labiau plintančios masinės neurozės akivaizdoje neįmanoma išlikti sąžiningam ir rimtai vertinti psichiatriją, neatsižvelgiant į jos konfrontaciją su teologija, - neįmanoma šiandien, kaip ir prieš dvidešimt penkerius metus.

Viktor E. Frankl
Viena-San Diegas, 1974, sausis

I. Egzistencinės analizės esmė

ecce labia mea non cohibui[1]

Arthuras Schnitzleris paliko mums teiginį, skelbiantį, kad iš esmės tėra trys dorybės: objektyvumas, drąsa ir atsakomybės jausmas. Labai magėtų kiekvieną šių dorybių susieti su viena trijų Vienoje gimusių psichoterapijos krypčių. Turbūt akivaizdu, kad individualioji Alfredo Adlerio psichologija puikiai dera su „drąsos" dorybe. Juk, šios psichologijos požiūriu, psichoterapijos procesas tėra mėginimas padrąsinti pacientą, padėti jam įveikti nevisavertiškumo jausmą, laikomą lemtingu ar net išimtinai patogeniniu.

Psichoanalizę irgi nesunku susieti su viena minėtų dorybių – būtent „objektyvumu". Ar ne ši dorybė padėjo Sigmundui Freudui kaip Edipui pažvelgti į akis sielos sfinksui ir išvilioti jo paslaptį, rizikuojant sužinoti pačius nemaloniausius, nepatraukliausius dalykus? Anuomet tai buvo kažkas siaubingo, tad Freudo laimėjimas išties milžiniškas. Ankstesnė psichologija, ypač vadinamoji mokyklinė psichologija, vengė visko, ką Freudas laikė savo mokymo pagrindu; kartu su anatomu Juliumi Tandleriu, vidurinėse mokyklose dėstomą somatologiją juokais vadinusiu „anatomija be lytinių organų", Freudas būtų galėjęs teigti, kad aukštųjų mokyklų psichologija – tai psichologija be lytinio potraukio.

[1] štai aš burnos nelaikiau užrišęs *(lot.)*.

Tačiau psichoanalizė ne tik garbino objektyvumą, ji jam ir pasidavė; objektyvumas [Sachlichkeit] galiausiai virto sudaiktinimu [Versachlichung]: tai, ką vadiname asmenybe, virto daiktu. Psichoanalizės požiūriu, pacientą valdo tam tikri „mechanizmai", o gydytojas išmano, kaip su jais elgtis, taigi yra įvaldęs techniką ir gali sutvarkyti išėjusį iš rikiuotės mechanizmą.

Bet kokiu cinizmu dvelkia ši psichoterapijos – kaip technikos, kaip „psicho-technikos" – samprata! Argi ne tiesa: gydytoją galime laikyti techniku tik pirma tarę, kad pacientas, sergantis žmogus, yra savotiška mašina? Tik *homme machine* reikia *des médecin technicien*.

Kaipgi radosi toks techninis-mechanistinis psichoanalizės požiūris? Jau užsiminėme, kad šį mokymą galime suprasti atsižvelgę į jį pagimdžiusią istorinę epochą; bet ne tik į ją – ir į to meto visuomeninę aplinką, pasižymėjusią perdėtu drovumu. Psichoanalizė buvo reakcija į visa tai; žinoma, reakcija, kurią šiandien bent iš dalies reikia laikyti atgyvenusia, taigi reakcinga. Tačiau Freudas ne tik „reagavo" į savo epochą, jis ir veikė joje: kurdamas savąjį mokymą, jis rėmėsi anuomet atsiradusia, vėliau įsiviešpatavusia asociacijų psichologija. O ši buvo grynas redukcionizmo, XIX a. pabaigos ir XX a. pradžios ideologinio reiškinio, padarinys. Bene ryškiausiai tai liudija du pagrindiniai psichoanalitinio mokymo bruožai – psichologinis atomizmas ir energetika[2].

[2] Tiesa, šiandien psichoanalizė jau pripažįsta, kad esama ir nekonfliktinės Ego [Ich] zonos (Heinz Hartmann); bet sunku suprasti, kodėl ją reikėtų girti, kai ji pripažįsta tai, ką nepsichoanalitikai visada žinojo tiesiog todėl, kad nebuvo to išsižadėję. Žodžiu, nesuprantama, kodėl psichoanalizės atsitraukimą reikėtų įvertinti medaliu už drąsą.

Psichoanalizė traktuoja žmogaus psichikos visumą atomistiškai, teigdama, kad ši susideda iš atskirų dalių, įvairių instinktų ir dar smulkesnių tų instinktų komponentų. Bet šitaip ji ne tik atomizuoja, bet ir visiškai anatomizuoja psichiką: psichinių reiškinių analizė virsta tiesiog anatomija.

Tokiu atveju sužalojama psichika, žmogaus asmenybė, jos visuma: psichoanalizė tiesiog „depersonalizuoja" žmogų. Žinoma, kartu ji personifikuoja (paversdama savarankiškomis, savavališkomis, tariamai asmeninėmis būtybėmis) atskiras, dažnai tarp savęs nesutariančias visuminės psichikos sąrangos instancijas, pavyzdžiui, vadinamąjį Id [Es] arba asociacijų „kompleksą", personifikuoja, jei ne demonizuoja[3].

Žodžiu, psichoanalizė pirma sugriauna vieningą visuminę žmogaus asmenybę, o paskui mojasi rekonstruoti aną asmenybę iš gautų nuolaužų. Ryškiausiai tai atspindi ta psichoanalitinė teorija, kurios požiūriu Ego sudaro Ego instinktai. Vadinasi, ir tai, kas išstumia instinktus, kas atlieka cenzūrą, savo ruožtu yra instinktyvu. Na, tarsi norėtume pasakyti, kad statybininkas, sumūrijęs namą, pats irgi būtų iš plytų. Jau ši primygtinai

[3] Ir einama taip toli, kad, pasak Medardo Bosso, „naudojant senąją vaikų pasakų techniką", sukuriama hipotezė arba, tiksliau, hipostazė „instancijų, pavadinamų Ego, Id, nesąmoningumo sritimi, Superego [Über-Ich]. Mat ir pasakose tokia motinos elgsena, kurios vaikas trokšta, izoliuojama ir išryškinama, paverčiant ją savarankiškos instancijos vaizdiniu – gerąja fėja; o kitokia, nemaloni, nepageidaujama, bauginanti elgsena personifikuojama raganos idėja. Vis dėlto, jei neįmanoma ilgai tikėti šiomis pasakų būtybėmis, neįstengs ilgai tverti ir psichologiniai instancijų vaizdiniai". (*Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendung*, nr. 19, 1960, p. 299).

besiperšanti analogija rodo, kokia perdėm materialistiška yra psichoanalitinė mąstysena. Tai ir pagrindinė jos atomizmo priežastis.

Minėjau, kad psichoanalizė ne tik atomistinė, bet ir energetinė. Išties, ji nuolat naudoja instinktų energetikos[4] ir afektų dinamikos sąvokas. Psichoanalizės požiūriu, instinktų arba jų komponentų sąveika primena fizikinių jėgų lygiagretainį. Bet kas yra šių jėgų objektas? Atsakoma: Ego. Vadinasi, Ego tėra vien instinktų žaidimo kamuolys arba, kaip kartą prasitarė Freudas, Ego nėra savojo būsto šeimininkas.

Žodžiu, psichika ne tik genetiškai redukuojama į instinktyvumą, instinktyvumas ją dar ir priežastingai determinuoja – ir, deja, absoliučiai. Nuo pat pradžių žmogaus būtis psichoanalizei tėra genamojo būtis [Getrieben-sein]. Tai pagrindinė priežastis, lemianti, kad paskui Ego tenka rekonstruoti iš instinktų [Triebe].

Tokia atomistinė, energetinė ir mechanistinė[5] psichoanalizės koncepcija teleidžia matyti vien žmogaus psichikos aparato automatiškumą.

Štai čia nuo psichoanalizės atsiriboja egzistencinė analizė. Ji pateikia koncepciją, priešingą psichoanalitinei: vie-

[4] Plg. Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Wien, 1946, p. 108: „Seksualinis jaudulys... tiekia energijos atsargas, dažniausiai panaudojamas neseksualiniams tikslams, būtent... (pasitelkiant išstūmimą)... paskesnių seksualinių apribojimų kūrimui". Arba p. 92: „Matome, kaip jis (libido) sutelkiamas į objektus, fiksuojasi į juos arba juos apleidžia, pereina prie kitų ir iš šių pozicijų kreipia seksualinę individo veiklą".

[5] Juk galiausiai pats Freudas pavadino psichoanalitikus „užkietėjusiais mechanikais ir materialistais" (*Schriften*, Londoner Ausgabe, t. XVII, p. 29.).

toj *psichinio aparato automatiškumo* ji teigia *dvasinės egzistencijos autonomiją*. Bet taip vėl atsiduriame ten, iš kur pajudėjome: prie Schnitzlerio dorybių sąrašo. Mat jei psichoanalizę galėjome susieti su objektyvumo, o individualiąją psichologiją – su drąsos dorybe, dabar drįstame teigti, kad egzistencinė analizė skatina trečiąją dorybę, atsakomybės jausmą. Jos požiūriu, žmogaus būtis yra išimtinai atsakinga būtis, o analizės tikslas – nukreipti pacientą „atsakingos būties link"; tada, kai įvedėme egzistencinės analizės sąvoką, kai iškilo jos poreikis[6], atsirado ir žodis, įvardijantis šią atsakingą būtį, mūsų laikomą žmogaus „štai-būties" [Dasein] centru; šiuo žodžiu to meto filosofija apibūdino žmogaus būties išskirtinumą. Tas žodis – „egzistencija".

Norėdami glaustai nupasakoti, kaip egzistencinė analizė atskleidė atsakingą būtį kaip esminį žmogaus egzistencijos bruožą, turėtume pradėti nuo inversijos, kurią atlikome iškėlę klausimą apie žmogaus egzistencijos prasmę[7]. Mes stengėmės parodyti gyvenimo, kaip užduoties, ir egzistencijos, kaip atsako, pobūdį. Sakėme: ne žmogus turi klausti apie gyvenimo prasmę; priešingai, pats žmogus yra klausiamas; jis yra atsakantysis; jis privalo atsakyti į gyvenimo pateikiamus klausimus. Atsakyti visada reiškia atsakyti veikliai. T. y. teisingai atsakyti į „gyvenimo klausimus" galima tik veiksmu, atsakymas į juos yra atsakomybė už savo egzistenciją. Egzistencija apskritai yra „mūsų" tik tada, kai ji – „atsakyta" egzistencija.

[6] Plg. V. E. Frankl, „Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse", *Schweizerische medizinische Wochenschrift*, nr. 69, 1938, p. 707.

[7] Plg. V.E. Frankl, *Ärtzliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Wien, 1982, Frankfurt am Main, 1991.

Antra vertus, mūsų egzistencijos atsakomybė ne tik veikli, ji negali reikštis kitaip, tik „čia ir dabar", tiesiogiai sąlygojama konkretaus asmens ir atitinkamos konkrečios situacijos. Žodžiu, egzistencijos atsakomybė visada yra atsakomybė *ad personam* ir *ad situationem*.

Siekdami, kad egzistencinė analizė taptų psichoterapiniu metodu, turime itin daug dėmesio skirti neurotiškam egzistencijos modusui kaip „nuosmukiui", t. y. kaip pasidavimui neurozei. Galutinis mūsų tikslas – padėti žmogui (ypač neurotiškam) įsisąmoninti savo atsakingą būtį.

Štai čia turime stabtelėti. Mat aiškėja, kad ir egzistencinė analizė siekia, jog kažkas būtų įsisąmoninta, taptų sąmoninga. Tad ar nesutampa egzistencinės analizės siekiai su analogiškais psichoanalizės siekiais? Ne visai: psichoanalizė stengiasi įsąmoninti, paversti sąmoningais instinktyvius reiškinius, o egzistencinė analizė siekia, kad sąmoningais taptų (tai esminis skirtumas!) ne instinktyvūs, o dvasiniai reiškiniai. Juk atsakinga būtis arba atsakomybės prisiėmimas ir yra žmogaus būties – dvasinės, ne vien instinktyvios – pagrindas; tikrai žmogiška būtimi egzistencinė analizė laiko ne genamo, o atsakingo žmogaus būtį, taigi (dvasinę!) egzistenciją.

Vadinasi, egzistencinė analizė atskleidžia mano sąmonei ne instinktyvius reiškinius, ne Id, bet manąjį Ego; ne Ego įsisąmonina Id, priešingai, Ego įsisąmonina save: suvokia save ir ateina – pas save.

II. Dvasinio nesąmoningumo sritis

Samprotavimai, kuriuos pateikėme ankstesniame skyriuje, esmingai prieštarauja paplitusiam požiūriui į nesąmoningumo srities apimtį. Todėl siekdami patikslinti šios srities sąvoką privalome atlikti savotišką jos „ribų reviziją": juk paaiškėjo, kad esama ne vien instinktyvaus, bet ir dvasinio nesąmoningumo; nesąmoningi būna ne tik instinktyvūs, bet ir dvasiniai reiškiniai; tad nesąmoningumo srities turinys labai išauga, ji apima ir nesąmoningą instinktyvumą, ir nesąmoningą dvasingumą.

Jei kurdami logoterapiją[1] (arba „psichoterapiją dvasios požiūriu") siekėme išplėsti ligšiolinę psichoterapiją, *sensu strictiori* papildydami psichoterapinį procesą dvasiniu matmeniu – savarankišku ir esmingai besiskiriančiu nuo sielos matmens, dabar kyla būtinybė atsižvelgti į dvasios pradą nesąmoningumo srityje, į dvasinį nesąmoningumą.

Bet kartu turime atlikti ir tai, ką galėtume pavadinti nesąmoningumo reabilitacija. Tai ne naujas įvykis: specialioji literatūra jau seniai pilna užuominų apie „kūrybines nesąmoningumo srities galias" arba „perspektyvias" jos tendencijas. Tačiau iki šiol nebuvo aiškiai atskirti,

[1] Plg. V. E. Frankl, „Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse"; *Schweizerische medizinische Wochenschrift*, nr. 69, 1938, p. 707.

supriešinti instinktyvus ir dvasinis nesąmoningumas (vėliau pamatysime, koks būtinas šis aiškus atskyrimas).

Šiaip ar taip, Freudas nesąmoningumo sritį tapatino su nesąmoningu instinktyvumu; jam ji tebuvo išstumto instinktyvumo rezervuaras. Bet iš tikrųjų nesąmoningi yra ne tik instinktyvūs, bet ir dvasiniai reiškiniai. Išties, parodysime, kad kaip tik pastarieji, kaip tik egzistencija yra neišvengiamai, iš esmės nesąmoningi: kaip tik egzistencija visada kažkiek nereflektuojama tiesiog todėl, kad jos neįmanoma reflektuoti.

Žodžiu, paaiškėjo, kad nesąmoningi gali būti tiek instinktyvūs, tiek dvasiniai reiškiniai, arba, kitaip tariant, pastarieji gali būti ir sąmoningi, ir nesąmoningi. Dabar vertėtų pasidomėti šios dvejopos ribos ryškumu. Tada įsitikintume, kad riba, skirianti sąmoningą nuo nesąmoningo, labai nepastovi, tarsi pralaidi: čia dažnai pereinama nuo vieno prie kito. Pakanka prisiminti žinomą reiškinį, kurį kartu su psichoanalize nuo pat jos atsiradimo vadiname išstūmimu: išstūmimo aktas paverčia nesąmoningu tai, kas buvo sąmoninga; antra vertus, pašalinti išstūmimą reiškia vėl įsisąmoninti buvusį nesąmoningą reiškinį. Žodžiu, „reabilitavę" nesąmoningumo sritį, susiduriame su kitu – sąmoningumo reliatyvėjimo – faktu: sąmoningumo jau nebegalime laikyti esminiu kriterijumi.

Jei riba, skirianti sąmoningą nuo nesąmoningo, pasirodė esanti „pralaidi", ribõs, skiriančios dvasinį nuo instinktyvaus, apskritai negalime pakankamai aiškiai nubrėžti. Bene tiksliausiai šias aplinkybes nusakė M. Bossas, instinktą ir dvasią pavadinęs „nepalyginamais reiškiniais". Kadangi, kaip žinia, tikroji žmogaus būtis – dvasinė būtis, akivaizdu, kad skirdami sąmoningus ir nesąmoningus reiškinius žmogaus būties atžvilgiu neįgyjame

ne tik santykinio, bet apskritai jokio tikro kriterijaus: tikru kriterijumi toks skyrimas netampa todėl, kad nepaisoma tikrumo kriterijaus. O tikrumo kriterijų įgysime tik nusprendę, kam žmogus paklūsta, savo dvasingumui ar instinktyvumui; visiškai nesvarbu, ar jis tai daro sąmoningai, ar ne. Priešingai psichoanalizės požiūriui, tikroji būtis nesutampa su genamo žmogaus būtimi; ji yra „nusprendžianti būtis", jei prisiminsime Jasperso žodžius, arba, pasak Heideggerio ar Binswangerio, „štai-būtis" [Dasein]; mūsų egzistenciniu-analitiniu požiūriu ji yra atsakinga būtis. Žodžiu, egzistencinė būtis.

Todėl žmogus gali būti visiškai „tikras" ir tada, kai jis nesąmoningas; antra vertus, jis „tikras", kai nėra genamas, kai yra atsakingas. Tikroji žmogaus būtis apskritai prasideda, kai liaujasi genamojo būtis, ir baigiasi, kai liaujasi atsakinga būtis. Tikroji žmogaus būtis skleidžiasi ne tada, kai jį gena Id, o tada, kai Ego daro sprendimą.

Dabar jau aišku, kad apie psichoanalizę galima teigti: ji nuvertino Ego vaidmenį žmogaus būtyje, nepagrįstai sureikšmindama Id.

Anksčiau minėjome, kad negalima aiškiai atskirti tikrai žmogiško, dvasinio prado nuo instinktyvaus; išties, šią ribą laikome tam tikra ontologine praraja, skiriančia dvi iš esmės skirtingas žmogiškosios būtybės struktūros sritis: egzistenciją ir faktiškumą. Jei, kaip žinia, egzistencija yra iš esmės dvasinė, tai faktiškumas apima ir psichologinius, ir fiziologinius reiškinius: jis apima ir psichikos, ir kūno „faktus". Vadinasi, jei neįmanoma pakankamai aiškiai nubrėžti ribos, anos ontologinės prarajos, tarp egzistencijos ir faktiškumo, čia, psichofizinio faktiškumo srityje, atskirti psichinius reiškinius nuo fizinių irgi ne taip lengva. Gydytojas, kuriam yra tekę aiš-

kintis vegetatyvinės neurozės struktūros įvairovę, puikiai žino, kaip sunku atskirti, kas čia atsirado dėl psichinių, o kas dėl fizinių priežasčių.

Kartu paaiškėjo, kad, sumažėjus sąmoningumo ir nesąmoningumo, kaip tikrųjų kriterijų (arba tikrumo kriterijų), reikšmei, menksta, virsta grynai antraeile (galutinai neišnykdama) senoji psichofizinė problema. Ji tampa antraeile lyginant su kur kas esmingesne problema, kurią nuo šiol privalėsime spręsti: dvasinės egzistencijos ir psichofizinio faktiškumo santykio problema. Pastaroji yra ne tik aukštesnio, ontologinio rango, bet ir itin svarbi psichoterapijos požiūriu. Juk psichoterapija kaskart siekia pažadinti dvasinę egzistenciją kaip, mūsų manymu, atsakingą būtį, ir nukreipti ją prieš tariamai neišvengiamą, psichofizinio faktiškumo lemiamą sąlygotumą. Siekdami pasipriešinti šiam faktiškumui turime įsisąmoninti laisvę, laisvę ir atsakomybę, kurios būtent ir sudaro tikrąją žmogaus būtį.

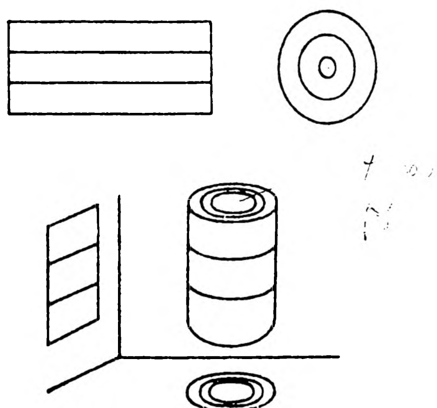
Tačiau įnikę braižyti ontologines ribas vis dar neatsižvelgėme į tai, kad žmogaus būtis nėra vien „nusprendžianti būtis", kad ji visada yra ir atskira būtis: žmogaus būtis „nebūva" kitokia, tik individuali. Bet kaip tik todėl ji visada centruota aplink vidurio tašką – savo vidurio tašką. O kas yra šiame vidurio taške? Kas užpildo šį vidurį? Prisiminkime Maxo Schelerio pateikiamą asmenybės apibrėžimą: pasak jo, asmenybė yra dvasinių aktų atlikėja ir kartu jų „centras". Jei asmenybė yra tai, iš ko kyla dvasiniai aktai, ji yra ir tas dvasinis centras, aplink kurį telkiasi psichofiziniai reiškiniai. Šitaip sucentravę žmogaus būtį galime kalbėti jau ne apie dvasinę egzistenciją ir psichofizinį faktiškumą, o apie dvasinę asmenybę ir „jos" psichofizinį darinį. Tačiau negalime

pamiršti, kad sakydami „jos“ kartu tariame, jog asmenybė *turi* savąjį psichofizinį darinį, o pati *yra* dvasinė. Išties, net negalėčiau sakyti „mano asmenybė“: juk aš *neturiu* asmenybės, mano asmenybė *esu* aš; beje, negaliu sakyti ir „manasis Ego“ [Ich]; juk aš *esu* aš, o ne *turiu* kažin kokį Ego, – turėti galima daugių daugiausia Id (kaip „mano“ psichofizinį faktiškumą).

Kaip tik todėl, kad individualizuota žmogaus būtis kaskart telkiasi aplink konkrečią asmenybę (kaip dvasinį-egzistencinį centrą), žmogaus būtis ir tampa integruota: tik dvasinė asmenybė užtikrina žmogiškosios būtybės vienybę [Einheit] ir pilnatį [Ganzheit]. Ji užtikrina kūno, sielos ir dvasios pilnatį. Neperlenksime pabrėždami, kad tik ši trejopa pilnatis aprėpia visą žmogų. Tiesa, dažnai anaiptol neteisėtai kalbama apie žmogų kaip apie „kūno ir sielos pilnatį“: visiškai įmanoma yra kūno ir sielos vienybė kaip „vieningas“ psichofizinis darinys, bet ši vienybė niekada neatstos žmogaus pilnaties. Pastaroji, t. y. visas žmogus, apima ir dvasinį matmenį, apima jį netgi kaip svarbiausią. Žodžiu, kol kalbama tik apie kūną ir sielą, tol *eo ipso* negali būti jokios kalbos apie pilnatį.

Jei aptardami ontologinę žmogiškosios būtybės struktūrą pirmenybę teikėme ne pakopų, o sluoksnių modeliui, t. y. pabrėžėme ne vertikalią gradaciją („nesąmoninga – ikisąmoninga – sąmoninga“), o koncentrinius sluoksnius, dabar galime padaryti štai ką: galime sujungti pakopų modelį su sluoksnių modeliu, laikydami pastarąjį tarsi horizontalia bendros trimatės struktūros projekcija. Tereikia įsivaizduoti, kad asmeninis branduolys, t. y. dvasinis egzistencinis centras, aplink kurį kaip periferiniai sluoksniai telkiasi psichinis ir fizinis dariniai, yra kiek ištemptas. Tada turėtume kalbėti ne apie asmeninį

branduolį, o apie asmeninę ašį, kuri kartu su ją gaubiančiais psichofiziniais sluoksniais driektųsi per sąmoningą, ikisąmoningą ir nesąmoningą sritis. Šitaip galiausiai gautume pusiau tinkamą, pusiau adekvatų tikrųjų sąryšių paveikslą: ir asmeninės ašies, ir psichofizinių sluoksnių – t. y. dvasios, sielos ir kūno – apraiškos įmanomos ir sąmoningame, ir ikisąmoningame, ir nesąmoningame lygmenyse.



Kadangi kalbant apie analitinį gydymo metodą nuolat minima „gelmių psichologija", reikėtų pakoreguoti šią sąvoką. Iki šiol gelmių psichologija tyrė žmogaus instinktyvumą ir leidosi į nesąmoningą šiojo gelmę; jai ne itin rūpėjo žmogaus dvasingumas, asmenybė ir *jos* gelmė; kitaip tariant, gelmių psichologija buvo labiau nesąmoningo Id, o ne sąmoningo Ego psichologija. Todėl jos tyrimo objektu tapo *tariamoji* gilumine asmenybė, būtent psichofizinis darinys; ji nepaisė *tikrosios* asmenybės, dvasinės

egzistencijos centro. Bet mes jau žinome, kad nesąmoningą gelmę turi ne tik Id, bet ir ši dvasinė-egzistencinė asmenybė, šis Ego; išties, kalbėdami apie „giluminę asmenybę" apskritai tegalime turėti omeny tik dvasinę-egzistencinę asmenybę ir *jos* nesąmoningą gelmę. Tik ji yra tikroji giluminė *asmenybė.* Turime aiškiai suprasti, kad tai, kas paprastai laikoma gilumine asmenybe, anaiptol nepasižymi asmenine būtimi, nuo pat pradžių tėra, sakytume, tvarinio būtis, kurią reikia laikyti ne egzistencija, o faktiškumu, psichofiziniu, o ne dvasiniu reiškiniu. „Giluminė asmenybė" įprasta žodžio prasme neturi nieko bendro su dvasine-egzistencine, taigi tikrąja žmogaus būtimi, priešingai, *ex definitione* „žmoguje" ji numano tik grynai vegetatyvinį ar daugių daugiausia animalinį pradą.

Kaip minėjome, tikroji giluminė asmenybė, dvasinė-egzistencinė gelmė, visada nesąmoninga: giluminė asmenybė nesąmoninga neišvengiamai, o ne priešokiais. Taip yra todėl, kad dvasinio akto atlikimas, taigi ir asmenybės kaip dvasinių aktų centro esmė, yra gryna „atlikties tikrovė" [Vollzugswirklichkeit]; atlikdama savo dvasinius aktus, asmenybė taip jiems atsiduoda, kad tampa neįmanoma reflektuoti tikrąją jos būtį – refleksijai ji apskritai neprieinama. Šia prasme dvasinė egzistencija, taigi tikrasis Ego, Ego „savyje", nereflektuojama ir todėl apskritai „egzistuoja" tik per savo apraiškas, tik kaip „atlikties" tikrovė. Žodžiu, tikroji egzistencija yra nereflektuojama egzistencija, nes jos neįmanoma reflektuoti, tad galiausiai jos neįmanoma ir analizuoti. Išties, kalbėdami apie egzistencinę *analizę*, omeny turime ne *egzistencijos* analizę, o, kaip minėjome, „analizę egzistencijos link". Pati egzistencija lieka neanalizuojamu, neredukuojamu

pirminiu fenomenu. Kiekvienam jos aspektui (mes išskyrėme sąmoningą būtį ir atsakingą būtį) būdingas šis pirminis fenomenalumas. Vėliau, aptardami sąžinę, itin aiškiai pamatysime, kad tokių pirminių fenomenų neįmanoma redukuoti; tiksliau, tokie fenomenai nėra redukuojami ontiniu lygiu. Jie negali paaiškėti, redukuojant juos ontiniu lygiu, tai nutinka tik tada, kai transcenduojame į ontologinį lygmenį. Ir sąmoninga, ir atsakinga būtis yra ir lieka neišsprendžiamos problemos psichologinio-imanentinio stebėjimo plokštumoje; tik perkeltos į ontologinį lygmenį jos nustoja buvusios problemos: čia jos – pirminiai fenomenai, žmogaus *štai-būties* „egzistencialai", du pagrindiniai atributai, neatskiriami nuo egzistencinės būties.

Tad įsidėmėkime: kaip tik dvasinė giluminė asmenybė, t. y. toji giluminė asmenybė, kurią tik ir verta šitaip vadinti, yra nereflektuojama, nes jos neįmanoma reflektuoti; šia prasme ji ir nesąmoninga. Vadinasi, jei dvasinė asmenybė iš esmės gali būti ir sąmoninga, ir ne, tai giluminė dvasinė asmenybė nesąmoninga neišvengiamai, ne priešokiais. Kitaip tariant, dvasios gelmė, jos „pagrindas" yra būtinai, nes esmingai nesąmoningi.

Visa tai mažų mažiausiai reiškia, kad pats žmogaus būties „centras" (asmenybė) savo gelmėse (giluminė asmenybė) yra nesąmoningas: dvasia nesąmoninga kaip tik savo ištakose.

Pasitelkime paprastą modelį: ar tai neprimena akies? Tinklainės pagrinde, ten, kur įeina regos nervas, yra „akloji dėmė"; panašiai dvasia akla, neprieinama savistabai kaip tik ten, kur jos pradžia; kur dvasia pirmapradė, visiškai „ji pati", ten ji nesąmoninga. Šiuo požiūriu jai visiškai tinka tai, ką skelbia senosios indų Vedos: „Matan-

tysis negali būti pamatytas; girdintysis negali būti išgirstas; mąstantysis negali būti pamąstytas".

Bet dvasia nesąmoninga ne tik savo ištakose, ne tik pradžioje; nesąmoninga ir jos „paskutinė instancija". Nesąmoninga ne tik dvasios gelmė, bet ir viršūnė – aukščiausia instancija, privalanti rinktis tarp sąmoningumo ir nesąmoningumo. Tereikia prisiminti, kad miegant budi vadinamasis sapno sargybinis, instancija, kuri rūpinasi, ar miegantis, sapnuojantis žmogus privalo pabusti, ar gali toliau miegoti. Kaip tik šis sapno sargybinis pažadina motiną, vos vaikas pradeda neramiai alsuoti, visiškai nepaisydamas daug garsesnio gatvės triukšmo. Nepasiduoda jis ir hipnozei: tiriamas asmuo nubunda, jei atsitinka tai, ko jis ar ji tikrai nenori; tik pakankamai stipri narkozė įstengia nuslopinti šią instanciją, taigi užmigdyti patį sapno sargybinį. Šiaip toji miegą ir būdravimą reguliuojanti instancija pati niekada nemiega, ji budi, žinia, tik tiek, kiek eina sargybą; kažkas budi žmoguje kaip sapno sargybinis, tarsi būdraudamas, taigi beveik sąmoningai, tik bendrais bruožais žinodamas, kas vyksta aplink miegantįjį; apie tikrąjį sąmoningumą negali būti jokios kalbos. Žodžiu, instancija, kuri sprendžia, ar kažkas taps sąmoninga, ar ne, veikia nesąmoningai. Tačiau spręsti [entscheiden] ji gali tik tada, kai įstengia skirti [unterscheiden]. O viena ir kita – spręsti ir skirti – tegali tik dvasia. Tad ir vėl aiškėja, kad dvasia ne tik gali būti nesąmoninga, bet savo ištakose ir pabaigoje tiesiog privalo tokia būti.

III. Egzistencinė sąžinės analizė

Dabar pamėginsime išsamiau paaiškinti tai, ką pavadinome „dvasiniu nesąmoningumu" ir kartu griežtai supriešinome su instinktyviu nesąmoningumu; tam pasitelksime sąžinės fenomeną. Jei atsakingą būtį apibūdinome kaip pirmapradį fenomeną, turime pripažinti, kad sąžinė neatskiriama nuo žmogaus būties kaip „nusprendžiančios būties". Visa, ką iki šiol mėginome išvesti remdamiesi dedukcija, dabar, pasitelkus sąžinės fenomeną, turėtų atsiskleisti induktyviai arba, tiksliau pasakius, fenomenologiškai. Juk tai, ką vadiname sąžine, siekia nesąmoningą gelmę, šaknijasi nesąmoningoje dirvoje; kaip tik didžiuosius, tikruosius – egzistenciškai tikrus – sprendimus žmogus atlieka visiškai nereflektuodamas, taigi nesąmoningai; sąžinės ištakos glūdi nesąmoningumo srityje.

Šia prasme sąžinę galime pavadinti ir iracionalia; ji yra alogiška arba, dar tiksliau, ikilogiška. Juk esama ikimokslinio ar net už jį ontologiškai pirmesnio *ikiloginio būties suvokimo*; panašiai esama ir *ikimoralinio vertybės suvokimo*, esmingai pirmesnio už bet kokią eksplicitinę moralę. Tai ir yra sąžinė.

Sąžinė iracionali, nes bent jau betarpiškoje atlikties tikrovėje ji niekada nėra visiškai racionalizuojama; ji atsiskleidžia tik vėliau, tik per „antrinę racionalizaciją": vadinamasis sąžinės tyrinėjimas visada taip pat tegali būti

tik antrinis, ir net sąžinės sprendimo galiausiai neįmanoma ištirti.

Paklausę, kodėl sąžinės veikla neišvengiamai iracionali, turėtume apmąstyti tokį faktą: sąmonei atsiveria esamybė [Seiendes], o sąžinei, priešingai, atsiveria ne esamybė, o tai, ko nėra, kas *privalo* būti. Privalomybė [Sein-sollen] nėra tikrovė, ją dar reikia įtikrovinti; tai ne tikrovė, tai tik galimybė (antra vertus, ši gryna galimybė aukštesniame lygmenyje savo ruožtu nusako būtinybę). Jei tai, ką mums atskleidžia sąžinė, dar tik privalu įtikrovinti, privalu realizuoti, išsyk kyla klausimas: ar įmanoma tai realizuoti, pirma neatlikus dvasinės anticipacijos? Ši anticipacija, šis dvasinis numatymas įvyksta per tai, ką vadiname intuicija: dvasinis numatymas įvyksta regėjimo aktu.

Žodžiu, sąžinė pasireiškia kaip esmingai intuityvi funkcija: kad anticipuotų, ką privalu įgyvendinti, ji pirma turi tai nujausti [intuieren]; šia prasme sąžinė, *ethos*, tikrai yra iracionali ir tik vėliau gali būti racionalizuojama. Bet ar nežinome analogo, argi *eros* nėra taip pat iracionalus, taip pat intuityvus? Taip, ir meilė nujaučia, ir ji įžvelgia tai, ko dar nėra. Bet, priešingai sąžinei, ji įžvelgia ne tai, kas privalo būti, o tai, ko nėra, bet gali būti. Meilė įžvelgia ir atskleidžia mylimo *Tu* vertybių galimybes. Ir ji kažką numato dvasine rega: neįgyvendintas asmenines galimybes, slypinčias konkrečiame mylimame žmoguje.

Bet sąžinė ir meilė panašios ne tik tuo, kad abi susijusios su galimybėmis, o ne su tikrove; tai ne vienintelė priežastis, dėl kurios ir viena, ir kita akivaizdžiai gali veikti tik intuityviai. Antroji priežastis, lemianti tokią esmingai – nes neišvengiamai – intuityvią, iracionalią, niekad

visiškai neracionalizuojamą veikseną: ir sąžinė, ir meilė susijusios su absoliučiai individualia būtimi.

Sąžinės užduotis yra atskleisti žmogui „tai, kas privalu“. Bet „tai, kas privalu“ kaskart yra vienatinybė. Omeny turime tą vienkartinę ir unikalią galimybę – konkrečios asmenybės konkrečiomis aplinkybėmis, – kurią Maxas Scheleris mėgino nusakyti „situacinės vertybės“ sąvoka. Žodžiu, tai kažkas visiškai individualaus, individuali privalomybė, kurios neužčiuopia joks universalus, apibendrintas „moralinis dėsnis“ (kantiškojo imperatyvo prasme); tai privalomybė, diktuojama „individualaus dėsnio“ (Georg Simmel), racionaliai nepažini, intuityviai tesuvokiama privalomybė. Štai šį intuityvų suvokimą atlieka sąžinė.

Vadinasi, sąžinė atskleidžia konkrečias, individualias vertybių galimybes ir atlieka tai intuityviai; tad gali kilti noras pavadinti jos veikseną instinktyvia ir, supriešinus sąžinę su „praktiniu protu“, traktuoti ją kaip etinį instinktą. Bet atidžiau pažvelgę netrukus įsitikintume, kad šis etinis instinktas esmingai skiriasi nuo to, ką paprastai laikome instinktu, – nuo vitalinio instinkto. Gyvūnų instinktas siekia būti visuotinis, apskritai veikia tik „bendrai“, taigi yra iš esmės schematiškas. Instinktų veikiami gyvūnai į aplinkos požymius ir poveikius reaguoja pagal sustabarėjusią schemą, nustatytą kartą visiems laikams visiems individams. Ši instinktyvi schema gali būti veiksminga ar neveiksminga kaip tik todėl, kad ji galioja tik bendrai, tik pagal didžiųjų skaičių dėsnį; atskirais atvejais ji gali būti nenaudinga, o kartais tiesiog pastūmėja pavienį gyvūną elgtis nors ir visiškai instinktyviai, tačiau kaip tik todėl itin netikslingai, „neprotingai“. Tarkim, ta instinktyvi reagavimo schema, kuri palaiko ar gelbsti

skruzdėlių daugumą, visą skruzdėlyną, tam tikromis aplinkybėmis gali pražudyti pavienę skruzdėlę. Instinktas taikstosi su tuo: vitalusis instinktas nepaiso individo.

Visiškai kitaip, netgi priešingai veikia etinis instinktas; jo veiksmingumą užtikrina tai, kad jis kaskart siekia ne visuotinumo, o individualumo: jau minėjome, kad čia siekiai visada konkretūs. Jei gyvūną kartkartėmis suklaidina vitalinis instinktas, žmogų, priešingai, kartais gali suklaidinti kaip tik etinis protas, ir tik etinio instinkto, sąžinės, padedamas jis apskritai įstengia įžvelgti tą „vienintelę privalomybę", kuri anaiptol nėra visuotinė; tik sąžinė pajėgia suderinti „amžiną", visuotinį „moralinį dėsnį" su konkrečia konkretaus žmogaus situacija. Gyvenimas pagal sąžinę visada yra absoliučiai asmeninis gyvenimas absoliučiai konkrečiomis aplinkybėmis, nusakančiomis mūsų vienkartinę, unikalią *štai-būtį*: sąžinė visada įskaito mano asmeninės „būties" konkretųjį „štai". Šie samprotavimai, jei teisingai juos suprasime, anaiptol nenukreipti prieš „moralinį dėsnį", tik pagerbia sąžinę.

Dabar parodysime, kad ir šiuo požiūriu meilė artima sąžinei, ir ji yra individualiai kryptinga; ne tik sąžinės, bet ir meilės sprendimas susijęs su visiškai individualia galimybe. Sąžinė atskleidžia „kas privalu", meilė atskleidžia kas įmanoma: ji atskleidžia unikalias mylimo žmogaus galimybes. Taip, meilė – tik meilė – pajėgi įžvelgti žmogaus unikalumą, pamatyti jį kaip absoliučią individualybę. Šia prasme meilei būdinga svarbi kognityvi funkcija. Galbūt kaip tik ši kognityvi meilės savybė buvo suvokta ir įvertinta jau tada, kai meilės ir pažinimo aktai hebrajų kalboje buvo įvardyti tuo pačiu žodžiu.

Tačiau ar turime teisę elgtis taip, kaip ką tik pasielgėme, ir pagal analogiją su sąžinės sprendimu kalbėti apie

meilės sprendimą? Argi meilė turi ką bendro su sprendimu? Be abejo: per meilę, ypač per ją, žmogaus būtis tampa „nusprendžiančia būtimi". Iš tikrųjų, partnerio, mylimojo pasirinkimas yra tikras pasirinkimas tik tada, kai jo nediktuoja instinktai. Kol manąjį meilės pasirinkimą lemia nesąmoningas pavyzdys, *Imago*, tol negali būti jokios kalbos apie meilę. Ne tik poezijoje, bet ir psichologijoje nedera rimuoti meilės [Liebe] su instinktais [Triebe]. Kol manasis Id gena manąjį Ego prie *Tu*, tol negalima kalbėti apie meilę: mylint ne Id gena Ego, mylint Ego „apsisprendžia" dėl *Tu*.

Tačiau ne tik *ethos* ir *eros*, ne tik sąžinė ir meilė šaknijasi ne racionalioje, o emocinėje, intuityvioje dvasinio nesąmoningumo gelmėje: čia ir *pathos* ištakos. Dvasinio nesąmoningumo srityje greta etinio nesąmoningumo, etinės sąžinės, esama ir, taip sakant, estetinio nesąmoningumo, meninės sąžinės. Šia prasme tiek kurdamas[1], tiek atkurdamas menininkas vadovaujasi nesąmoningu dvasingumu. Šiuo atveju iš esmės iracionalią ir todėl niekada visiškai neracionalizuojamą sąžinės intuiciją atitinka įkvėpimas, kurio šaknys irgi glūdi nesąmoningo dvasingumo srityje. Menininkas kuria iš įkvėpimo, todėl jo kūrybos šaltiniai yra ir lieka tamsoje, kurios niekada visiškai neišsklaido sąmonė. Maža to, vis pasitaiko, kad pernelyg didelis sąmoningumas tiesiog trukdo tokiai kūrybai „iš nesąmoningumo srities"; neretai perdėta savistaba, noras sąmoningai „daryti" tai, kas tarsi savaime turėtų įvykti nesąmoningoje gelmėje, sukelia kūrybinę

[1] Plg. mano knygos *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für die Ärzte*, München, 1986, priedą „Psychotherapie, Kunst und Religion".

menininko negalią. Bet kokia nereikalinga refleksija čia tegali kenkti.

Kartą susidūrėme su tokiu atveju: vienas smuikininkas visada stengėsi groti kuo sąmoningiau, norėjo sąmoningai „daryti" viską, pradedant smuiko atrėmimu ir baigiant mažiausiomis grojimo technikos smulkmenomis. Aišku, tai tegalėjo sukelti visišką kūrybinę negalią. Pirmutinė terapijos užduotis buvo panaikinti šį polinkį į perdėtą refleksiją, savistabą: reikėjo atlikti tai, ką kitame kontekste tiesiog ir pavadinome derefleksija[2]. Psichoterapinis gydymas turėjo grąžinti pacientui *pasitikėjimą nesąmoningumo sritimi;* patarėme jam nuolat turėti omeny, kad jo nesąmoningumo sritis daug „muzikalesnė" už sąmonę. Išties, taip atlikta terapija atpalaidavo nesąmoningumo srities „kūrybines galias", išlaisvindama iš esmės nesąmoningą (at)kūrimo procesą nuo varžančios perdėto sąmoningumo įtakos.

Kartu aptartasis atvejis atskleidžia esminį momentą, į kurį būtina atsižvelgti keliant kokius nors psichoterapinius tikslus: šiandien jau neleistina manyti, kad psichoterapija bet kokia kaina siekia įsisąmoninimo. Psichoterapeutas turi paversti nesąmoningą reiškinį sąmoningu tik probėgšmais. Nesąmoningumo – taigi ir dvasinio nesąmoningumo – srities reiškinius jis turi paversti sąmoningais tik tam, kad galiausiai leistų jiems vėl tapti nesąmoningais; nesąmoningą *potentia* jis turi paversti sąmoningu *actus*, kad suformuotų vėl nesąmoningą *habitus*. Psichoterapeutas turi siekti, kad nesąmoningi veiksmai vėl taptų savaime suprantami.

[2] Plg. mano knygą *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*, München, 1956.

Ar tai turėtų reikšti, kad visą meninę kūrybą, o gal net ir visą etinę bei erotinę raišką reikėtų priskirti vadinamojo jausmo sričiai? Mums regis, čia reikėtų būti itin atsargiems. Šiandien jausmo sąvoka tapo labai netiksli. Niekada nežinai, ar šis žodis naudojamas nusakyti dabartinį jausmą, tiesiog jausminę būseną, ar intencionalų jausmą, – prisiminkime svarbų Schelerio pabrėžiamą skirtumą. Jei intencionalius jausmus tikrai galime priskirti dvasinio nesąmoningumo sričiai, tai jausminės būsenos su dvasine-egzistencine, t. y. tikrai žmogiška būtimi siejasi ne labiau nei kokios nors instinktyvios būsenos.

Būtina pabrėžti, kad netiksliu laikome tik žodį „jausmas", anaiptol ne patį jausmą. Jausmo, ypač tokio, kurį reikėtų vadinti intencionaliu Schelerio prasme, tikrai negalime kaltinti netikslumu. Apskritai *jausmas gali būti kur kas jautresnis, nei protas įžvalgus.*

Kaip sunku atskleisti iš esmės neištiriamo dvasinio proceso nesąmoningą pagrindą, liudija šis paprastas faktas: visada ir visur buvo ir bus pokštaujama, visada ir visur buvo ir bus juokiamasi iš pokštų, bet iki šiol nepavyko moksliškai paaiškinti pokšto arba juoko fenomeno. Štai kaip menkai mūsų atliekami aktai susiję su refleksyviu žinojimu apie juos ir su jų racionaliu suvokimu.

Norėdami darsyk pabrėžti minėtąsias paraleles pridursime: kai dvasinis Ego panyra į nesąmoningumo sritį kaip į savo pagrindą, galime kalbėti apie sąžinę, meilę ar meną. Ir priešingai, kai psichofizinis Id įsiveržia į sąmonę, kalbame apie neurozę arba psichozę priklausomai nuo to, ar ši patologija yra psichogeninė (neurozės atveju), ar fiziogeninė (psichozės atveju).

IV. Egzistencinis-analitinis sapnų aiškinimas

Prisiminus viską, ką iki šiol aptarėme, tampa akivaizdu, kad iš principo sunku atskleisti kaip tik dvasinio nesąmoningumo sritį; vis dėlto nereikėtų pamiršti, kad esama kelio, kuriuo nesąmoningumo sritis – taigi, ir dvasinė jos dalis – tarsi pati išeina mūsų pasitikti: omeny turime sapnus. Klasikinis, laisvųjų asociacijų metodu grįstas sapnų aiškinimas, kurį į mokslą įvedė Freudas, leidžia pasinaudoti šia galimybe.

Mes irgi naudosimės šiuo metodu, žinoma, tam, kad jo padedami pakeltume į sąmoningą (ir atsakingą) lygmenį ne tik nesąmoningą instinktyvumą, bet ir nesąmoningą dvasingumą. Visa, ką kalbėjome, leidžia tikėtis, kad ir sapnus, šiuos nesąmoningumo srities produktus, sudaro ne tik instinktyvaus, bet ir dvasinio nesąmoningumo elementai. Tiesa, jei mėgindami suvokti pastaruosius pasitelkiame tą patį metodą, kurį Freudas taikė tik instinktyviajai nesąmoningumo srities daliai, vis dėlto siekiame kitų tikslų, būtent atskleisti dvasinio nesąmoningumo sritį, todėl galime paprieštarauti psichoanalizei ir tarti: nors mes žengiame drauge, bet kaunamės atskirai.

Beje, pasirodo, kad ir sapnų aiškinimo atveju tinkamiausias modelis, leidžiantis pademonstruoti, kaip veikia dvasinio nesąmoningumo sritis, yra sąžinė. Imkime, pavyzdžiui, tokį sapną:

Pacientė sapnuoja, kad ji nuneša į skalbyklą ir atiduoda kartu su nešvariais skalbiniais purviną katę, kurią paskui randa

tarp grąžintų švarių skalbinių nebegyvą. Jos asociacijos: apie „katę" ligonė pasako, kad kates ji mylinti „labiausiai"; beje, „labiausiai" ji mylinti ir dukrą, vienintelį vaiką. Taigi „katė" čia reiškia dukrą. Kodėl katė „purvina"? Tai paaiškėja, kai iš pacientės sužinome, kad pastaruoju metu aplinkiniai nuolat liežuvauja apie jos dukters seksualinį gyvenimą, taigi išties „plaunami nešvarūs skalbiniai". Kaip tik todėl pacientė nuolat seka ir prižiūri savo dukrą. Ką gi sako sapno visuma? Sapnas įspėja pacientę nepersistengti reikalaujant iš dukters dorovinės „švaros" (!), antraip ji ją mirtinai nukamuosianti. Žodžiu, sapne skamba įspėjantis pačios ligonės sąžinės balsas.

Visiškai neaišku, kodėl negalėtume šitaip paprastai paaiškinti sapną ir visus jo elementus, užuot kėlę išankstinę prielaidą, kad tie elementai būtinai privalo maskuoti dar ir infantilų seksualinį turinį. Priešingai, mes neišsižadėsime didžiosios psichoanalizės dorybės, objektyvumo, ir tada, kai tirsime empirinius *dvasinio* nesąmoningumo faktus. Tačiau objektyvumo reikalausime ir iš analizuojamojo, ir iš analitiko: mums svarbus ne tik besąlygiškas tiriamo objekto sąžiningumas (pateikiant asociacijas), bet ir absoliutus subjekto nešališkumas, neleidžiantis užsimerkti susidūrus su nesąmoningo dvasingumo faktais.

Dabar kito paciento sapnas. Ligonis pasakoja, kad šis sapnas gana dažnai kartojasi, kartais išnyra kelissyk tą pačią naktį kaip grandininio sapno dalis. Tada jis sapnuoja *esąs viename užsienio mieste ir mėginąs – kaskart nesėkmingai – paskambinti telefonu pažįstamai damai. Paskambinti nepavyksta pirmiausia todėl, kad telefono diskas pernelyg didelis, jame apie šimtą padalų, tad pacientas negali surinkti numerio.* Nubusdamas jis pastebi, kad *numeris,*

kurį rinko, tik panašus į anos damos telefono numerį, iš tikrųjų tai įstaigos, kurioje jis dabar sėkmingai dirba, numeris. Aptariant sapną su pacientu, profesionaliu kompozitoriumi, aiškėja, kad gyvendamas tame užsienio mieste jis kūrė muziką, kuri jį visiškai patenkino. Tai buvusi religinio turinio muzika. Dabar jis, kaip minėta, sėkmingai, bet nejausdamas vidinio pasitenkinimo, kuria džiazo muziką filmams. Ligonis tvirtai pareiškia, jog negali būti jokios kalbos apie tai, kad jis ilgėtųsi ano užsienio miesto, nes ten praleisti metai buvo nemalonūs visais atžvilgiais, išskyrus darbą; antra vertus, negali būti jokios kalbos ir apie tai, kad jis ilgėtųsi anos damos, nes jo nesiejo su ja nė menkiausias erotinis ryšys. Pacientas staiga spontaniškai paaiškina, kad sapno epizodas su milžinišku telefono disku atspindi jo rezignaciją, nes šiandien jam labai sunku pasirinkti. Paklausiame, kokį pasirinkimą jis turįs omeny? Atsakymas ateina tarsi savaime: profesinį pasirinkimą tarp pasaulietinės ir nepasaulietinės muzikos, kurią kurti ir jaučiasi pašauktas mūsų pacientas. Dabar išsyk aiškėja ir pagrindinio sapno elemento reikšmė: pacientas nesėkmingai ieško „pakartotinio ryšio". Tereikia „pakartotinį ryšį" pervardyti „atgaliniu ryšiu", paskui išversti šį žodį, ir tada jis skamba taip: *religio*.

Vadinasi, šis sapnas ne įspėja sapnuojantįjį kaip ankstesnis, o yra priekaištas sau pačiam. Tačiau abiem atvejais sapno ištakos yra sąžinė, taigi dvasinio nesąmoningumo sritis; antrajame sapne aiškiai prabyla ne tik etinė, bet ir meninė sąžinė. Žinoma, asmeninė religinė problematika, kuri šiame sapne atsiskleidė kaip konkretus nesąmoningo dvasingumo objektas, kituose sapnuose gali išnirti mažiau užsimaskavusi, t. y. kaip akivaizdi, ne latentinė religinė problematika. Štai pavyzdys:

Pacientas sapnuoja, kad *tėvas „perduoda" jam sachariną, bet jis atsisako, išdidžiai paaiškindamas, kad verčiau gers nesaldintą kavą ir arbatą, nei vartos kažin kokius pakaitalus.* Žodis „perduoda" sukelia pacientui tokias asociacijas: „Perdava pažodžiui reiškia tradiciją; tradicija, kurią tėvas man perduoda, yra religinė konfesija". Tolesnės asociacijos pateikia praėjusios dienos įvykių nuobiras: vakare prieš miegą pacientas skaitė straipsnį žurnale; tai buvo filosofo egzistencialisto ir teologo pokalbis. Filosofo argumentacija jam pasirodė labai įtikinama, ypač imponavo, kad šis filosofas atmetė egzistenciškai netikrą religingumą; pacientui labai patiko ta dialogo vieta, kur filosofas atsisako „bėgti į tikėjimo ar sapnų karalystę" ir sušunka: „Argi pakanka noro būti laimingiems? Mes norime realybės". Vadinasi, ir būdraujant buvo atsisakyta netikrų dalykų. Klausykime toliau. Tą patį vakarą per radiją ligonis išklausė pamokslą, kurį jis apibūdino kaip pigią paguodą ir pavadino „saldoku". Prisiminę, kad vienoje cituoto straipsnio vietoje irgi klausiama: „O kas tada, kai pasaulis netenka (!) skonio?", suprasime, kokie asociatyvūs ryšiai susiejo su skonio sfera tai, kas (egzistenciškai) netikra (religingumo arba tradicinės konfesijos srityje), ir kodėl netikras saldėsis, sacharinas, turįs pakeisti tikrą cukrų, buvo pasirinktas kaip neapsakomai vaizdinga alegorija. Šio simbolio pasirinkimas galutinai paaiškės, kai sužinosime dar vieną faktą: mūsų pacientas visada nešiojasi kaip talismaną tam tikrą religinį simbolį, atitinkantį jo „tradicinę" konfesiją; nuo nepašvęstųjų žvilgsnių jis slepiamas mažoje medinėje dėžutėje, kuri kadaise buvo sacharino pakuotė.

Pasitaiko tokių sapnų, kuriuose dvasinio nesąmoningumo sritis reiškiasi atspindėdama asmeninę religinę pro-

blematiką, susijusią ne tik su konfesija, kaip ankstesniame sapne, bet ir (jau apsiribojus konkrečia konfesija) su bažnyčia kaip institucija. Empirinis tokios galimybės pavyzdys galėtų būti šis vienos ligonės sapnas.

Ji sapnavo: *einu į Alserio bažnyčią*. Atitinkamos asociacijos: *eidama pas psichoterapeutą praeinu pro Alserio bažnyčią ir vis pagalvoju, kad esu pakeliui pas Dievą, bet ne per bažnyčią, o per psichoterapinį gydymą; mano kelias pas Dievą eina, taip sakant, per gydytoją. Grįždama iš gydytojo, vėl praeinu pro Alserio bažnyčią; taigi mano kelias pas gydytoją yra lankstas einant į bažnyčią*. Toliau sapnuojama: *bažnyčia atrodo apleista*. Aiškinimas: bažnyčia „yra" apleista reiškia, kad pacientė apleido bažnyčią, ji atsuko bažnyčiai nugarą. *Bažnyčia visiškai subombarduota: stogas įgriuvęs, tik altorius stovi sveikas*. Aiškinimas: vidiniai sukrėtimai, kuriuos pacientė patyrė per karą, ne tik sujaukė jos psichiką, bet ir atvėrė jai religijos esmę (altorius!). *Prasišviečia žydras dangus. Oras tyras*. Aiškinimas: anie sukrėtimai atvėrė jos žvilgsniui antgamtinius dalykus. *Bet virš manęs tebėra stogo liekanos, sijos, kurios gali nukristi, – ir aš bijau*. Aiškinimas: ligonė bijo *at*kritimų, bijo vėl būti užversta. *Bėgu laukan truputį nusivylusi*. Aiškinimas: jos religinį-konfesinį, juolab bažnytinį-institucinį apsisprendimą šiuo metu temdo daugybė mažų nusivylimų: visiškai išpažinti savo religiją jai trukdo atsitiktiniai įspūdžiai, susiję su tariamu pavienių kunigų ir teologų smulkmeniškumu ir kietaširdiškumu.

Mus nustos stebinti tai, kad religinė-konfesinė problematika šiai pacientei įgavo bažnytinį-institucinį pavidalą, kai sužinosime apie jos ypatingą polinkį į mistiškus, ekstaziškus išgyvenimus. Tad būtų įdomu patyrinėti ir šį

religinės problematikos aspektą, kitaip tariant, sužinoti, ar ir šis nesąmoningo mūsų pacientės dvasingumo aspektas atsispindi sapnuose. Tai liudija toks ligonės sapnas:

Esu Šv. Stepono aikštėje. Aiškinimas: katalikiškos Vienos centre. *Stoviu prieš užmūrytą Šv. Stepono bažnyčios portalą.* Aiškinimas: kelias į krikščionybę jai dar uždarytas. *Katedroje tamsu, bet žinau: ten Dievas.* Asociacija: Tu esi slėpiningas Dievas. *Ieškau įėjimo.* Aiškinimas: dabar ji ieško kelio į krikščionybę. *Netrukus dvylikta.* Aiškinimas: pats laikas. *Kunigas N. N. sako pamokslą.* (Kunigas N. N. mūsų pacientei yra krikščionybės atstovas.) *Pro plyšį matau jo galvą.* Aiškinimas: jo asmuo tėra dalis to, kam jis atstovauja. *Aš noriu vidun.* Aiškinimas: Ji nori nuo asmens atsigręžti į esmę. *Bėgu siaurais koridoriais.* Aiškinimas: *siauri* koridoriai reiškia baimę: mūsų pacientė baimingai nekantraudama ieško savo tikslo. *Turiu ledinukų dėžutę. Ant jos užrašas: Dievas šaukia.* Aiškinimas: jos pašaukimas religiniam gyvenimui, tam tikslui, kurio ji taip nekantriai siekia, žodžiu, pats kelias į tikslą susijęs su mistiško, ekstaziško išgyvenimo saldybe. *Išimu ledinuką iš dėžutės ir kramtau, nors žinau, kad galiu susirgti.* Asociacija: ligonė vėl pakartoja, kad per savo mistines ekstazes ji visai sąmoningai rizikuoja „nugrimzti į beprotybę", taigi susirgti. *Bijau, kad kas neperskaitytų užrašo ant dėžutės; droviuosi jo ir mėginu ištrinti.* Asociacija: pacientė žinojo, kad jos „atvejis" bus publikuojamas, todėl padarė viską, kad tam sukliudytų.

Šis momentas labai svarbus atliekant tolesnius tyrinėjimus: išties dažnai pacientai drovisi savo religingumo. Smarkiai apsiriktume šį drovumą tapatindami su neurotišku varžymusi. Drovumas yra visiškai natūrali būsena;

dažnai tai anaiptol ne neurotiškas trikdys. Šiai temai skirtame veikale Maxas Scheleris parodė, kad ir meilės atveju drovumas atlieka grynai apsauginę funkciją. Jo užduotis yra apsaugoti, kad kas nors netaptų tiesiog objektu, žiūrovų objektu. Galime sakyti, kad meilė baiminasi būti pamatyta. Todėl ji vengia bet kokios viešumos; viešumoje žmogus būgštauja, kad nebūtų išniekinta tai, kas jam šventa. Šitoks išniekinimas įvyksta kaskart, kai prarandamas atsidavimo betarpiškumas, kai atsidavimas virsta objektu, – nebūtinai svetimo žvilgsnio, net ir savistabos objektu. Abiem atvejais kyla grėsmė, kad išnyks tiesioginis, pirmapradis, tikras išgyvenimas, kad egzistenciškumas virs būsenos, kurią stebi kitas žmogus arba stebi pats, faktiškumu. Žodžiu, stebint meilę gožiamo Ego sąskaita auga Id.

Regis, panaši lemtis ištinka ir kitą ne mažiau šventą, netgi didžiausią žmogaus šventybę – religingumą. Nepamirškime, kad religingumas ne mažiau nei meilė reiškia tikrą intymumą. Religingumas intymus dvejopa prasme: jis yra „vidujausias", antra vertus, kaip ir meilę, jį saugo drovumas. Tikrasis religingumas vengia bet kokios viešumos kaip tik dėl savojo tikrumo; jis slepiasi idant neišduotų savęs. Mūsų pacientai baiminasi „išduoti" savo „intymų" religinį išgyvenimą; jų baimė yra dvejopa – jie baiminasi ir „išplepėjimo", ir „išdavystės". Bijodami „išdavystės", jie nenori savo intymių išgyvenimų pateikti tokiam klausytojui, kuris jų nesupras, galbūt nepripažins, kad tie išgyvenimai tikri, nelaikys jų tuo, kuo jie yra, bandys įrodinėti jų netikrumą: tarkim, tokie pacientai bijo, kad gydytojas, kuriam jie atskleidžia savo išgyvenimus, užsimanys demaskuoti jų religingumą kaip libido sublimavimą; antra vertus, gal jis panorės juos demaskuoti

kaip neasmeniškus, kaip susijusius ne su Ego, o su Id („archajiškas“ arba „kolektyvinis nesąmoningumas“)[1].

Tik taip galime suprasti, kodėl minėtoji pacientė baiminosi, kad vienądien ji bus aprašyta kaip „atvejis“, kartu pažeminant jos religinius jausmus iki objekto. Panašiai baiminamasi ne tik publikacijų, ne tik „išviešinimo“; pacientai baiminasi ir būti demonstruojami „publikai“. Omeny turime tai, ką nesyk pastebėjome per psichoterapijos paskaitas.

Per mūsų paskaitas auditorija nemato pacientų, pokalbis vyksta gretimame kambarėlyje prie mikrofono, tarp keturių akių, ir auditorija girdi jį per garsiakalbį; žodžiu, svarbios tampa ne publikos akys, o jos ausys, tad publika tikrai virsta „auditorija“. Šitaip viskas pateikiama ne „apžiūrai“, o tikrų „klausytojų“ ausims. Vis dėlto pacientų kalba yra ir lieka kalba *coram publico*[2]: pokalbis transliuojamas į auditoriją jiems sutikus. Mums atrodo, labai svarbus yra toks faktas: *tie ligoniai*, kurie šiomis optimaliomis aplinkybėmis, išsaugančiomis jų *incognito* ir kartu maksimaliai mažinančiomis jų varžymąsi, *yra pa-*

[1] Viena mano pacientė kartą spontaniškai pasakė: „Kodėl gėdijuosi bet kokių religinių dalykų, kodėl jie man atrodo nemalonūs ir juokingi? Na, aš gana gerai žinau, kodėl gėdijuosi savo religinių poreikių: esu gydoma nuo 27 metų, ir pagrindinis tonas, kurį nuolat girdėjau (kitose klinikose iš kitų gydytojų) buvo toks: šie poreikiai – tai tiesiog gudragalviškumas, beprasmiškos spekuliacijos; yra tik tai, ką matai ir girdi, o visa kita tėra nesąmonės, kurias sukėlė trauma, arba bėgimas į ligą (siekiant išsisukti nuo gyvenimo). Todėl prakalbusi apie savąjį Dievo poreikį, beveik turėdavau bijoti, kad susilauksiu tramdomųjų marškinių. Visas gydymas iki šiol tebuvo amžinas plepėjimas apie pašalinius dalykus“.

[2] Publikos akivaizdoje *(lot.)*.

siruošę, tarkim, aptarti savo seksualinį gyvenimą iki intymiausių, net perversiškų smulkmenų, – tie patys ligoniai sutrinka, kai kalba nukrypsta į jų intymius religinius išgyvenimus. Kartą visiškai improvizuodami paklausėme tame kambarėlyje už auditorijos prie mikrofono pakviestos pacientės, ką ji sapnuojanti, o ji labai nustebusi dėl tokio klausimo papasakojo savo sapną:

Atsidūriau didžiulėje minioje, tarsi metinėje mugėje; visi juda viena kryptimi, o aš stengiuosi eiti priešinga. Aiškinimas: pasaulio mugės sumaištyje dauguma žmonių yra suvienodėję, virtę mase; pacientė tarsi plaukia prieš srovę. *Žinau, kokia kryptimi turiu eiti – matau danguje šviesą, paskui kurią einu. Ši šviesa vis ryškėja ir netrukus virsta figūra.* Aiškinimas: pradžioje pacientė tik numano kryptį, paskui žino ją vis tiksliau. Dabar paklausiame pacientės, kokia tai buvo figūra. Pacientė pradeda dvejoti ir kiek padelsusi maldaujamu balsu paklausia: „Ar būtinai turiu tai pasakyti?“ Tik primygtinai įkalbinėjama ji išduoda savo paslaptį: „Tai buvo Kristus“. Sapne jos sąžinė reikalavo sekti Kristumi, eiti savuoju, krikščionės keliu.

Šis sapnas neatspindi tikros religinės problematikos: religija, pačios pacientės religinis kelias jai akivaizdžiai nekelia abejonių. Anksčiau pateikti kitų ligonių sapnai, priešingai, liudijo itin ryškią religinę problematiką; ji pasirodydavo labiau ar menkiau užsimaskavusi priklausomai nuo to, kokiu mastu sapnavusiųjų religingumas buvo išryškėjęs arba latentinis, taigi priklausomai nuo to, ar žmogus buvo įsisąmoninęs savo religingumą, ar šis liko nesąmoningas, išstumtas. Dabar prisiminę tai, ką anksčiau kalbėjome apie „intymųjį“ tikro religingumo pobūdį, jau nesistebėsime, kad apskritai galimas toks religingumo „išstūmimas“, kad galima tokia psichologinė

jo paslėptis nuo sąmoningojo Ego. Antra vertus, nenustebsime ir susidūrę su akivaizdžiai religiniais visiškai nereligingų žmonių sapnais; juk žinome, kokios gilios, esmingos priežastys sąlygoja tai, kad esama ne tik nesąmoningo arba išstumto *libido*, bet ir nesąmoningo arba išstumto *religio*. Akivaizdi ankstesnių samprotavimų išvada ir, antra vertus, itin svarbi tolesnio tyrimo prielaida yra faktas, kad pirmąjį .priskiriame instinktyvaus, o antrąjį – dvasinio nesąmoningumo sričiai.

V. Sąžinės transcendencija

Jei ankstesniame skyriuje, aptardami egzistencinį-analitinį sapnų aiškinimą, nustatėme psichologinį nesąmoningo, išstumto religingumo faktą, dabar norėtume parodyti, kad šie psichologiniai egzistencinės analizės rezultatai visiškai atitinka ir jos ontologinius lūkesčius. Taip yra iš tiesų: tikrai nuodugniai atlikę egzistencinę sąžinės analizę, kurią pradėjome priešpaskutiniame skyriuje, susidursime su itin svarbiu reiškiniu, kurį iš anksto norėtume aprašyti kaip sąžinės transcendenciją. Kad nušviestume sąžinės transcendenciją, pakanka pasiremti šiais faktais:

Laisvė visada yra laisvė nuo ko nors ir laisvė *kam nors.* Tai, *nuo ko* žmogus gali būti laisvas, yra genamojo būtis: Ego gali būti laisvas nuo Id; tai, *kam* žmogus laisvas, yra atsakinga būtis. Žodžiu, žmogaus valios laisvė reiškia laisvę nebūti genamam, laisvę būti atsakingam, turėti sąžinę.

Šias aplinkybes, abu jų aspektus bene geriausiai apibūdino Marie von Ebner-Eschenbach paprastu imperatyviu sakiniu: „Būk savo valios viešpats ir savo sąžinės tarnas!" Šiuo sakiniu, šiuo etiniu reikalavimu remsimės mėgindami nušviesti tai, ką pavadinome sąžinės transcendencija. Mūsų samprotavimai būtų daugmaž tokie:

„Būk savo valios viešpats..." Aš esu savo valios viešpats, jei esu žmogus ir kartu teisingai suvokiu savo žmogiškąją būtį: jei suvokiu ją kaip laisvą būtį, jei savo egzistenciją suvokiu kaip visiškai atsakingą būtį. Antra vertus,

jei kartu privalau būti ir „savo sąžinės tarnas" ar nors turėti galimybę juo būti, mano sąžinė turi būti kažkas kita, daugiau nei aš pats; ji turi pranokti žmogų, kuris „sąžinės balsą" tik išgirsta: ji turi būti kažkas, kas yra anapus žmogaus. Kitaip tariant, savo sąžinės tarnas tegaliu būti tik tada, kai suvokiu sąžinę kaip fenomeną, transcenduojantį mano vien žmogišką būtį, žodžiu, kai suvokiu save, savo egzistenciją transcendencijos atžvilgiu. Vadinasi, turėčiau matyti ne tik psichologinį sąžinės fenomeno faktiškumą, bet ir įžvelgti esmingą jo transcendentiškumą; „savo sąžinės tarnas" esu tik tada, kai mano pokalbis su sąžine yra ne vien monologas, o tikras dialogas, t. y. kai mano sąžinė yra daugiau nei manasis Ego, kai ji yra kažkieno kito ruporas.

Ar tai reiškia, kad kalba mus klaidina, minėdama sąžinės balsą? Atrodo, sąžinė negali *turėti balso* tiesiog todėl, kad ji *yra* balsas, transcendencijos balsas. Žmogus tik išklauso šį balsą, bet balsas randasi ne iš žmogaus; priešingai, tik dėl transcendentinio sąžinės pobūdžio apskritai tegalime suprasti žmogų ir ypač jo asmeniškumą. „Asmenybės" sąvoka dabar įgautų naują reikšmę. Galėtume sakyti: per žmogiškos asmenybės [Person] sąžinę byloja [*per-sonat*] instancija, esanti anapus žmogaus. Negalime nuspręsti, kokia tai instancija, kol apsiribojame vien sąžinės kilmės, jos transcendentinių ištakų kontekstu. Bet galime teigti mažų mažiausia tai, kad ir ši anapusinė instancija savo ruožtu privalo būti asmeninio pobūdžio; antra vertus, kartu su šia ontologine išvada turėtume pripažinti ir tai, ką vadiname žmogaus asmenybės pirmavaizdžiu.

Vadinasi, sąžinė kaip imanentinis-psichologinis faktas pati savaime yra nuoroda į transcendenciją; ją gali-

me suprasti tik transcendencijos atžvilgiu, tik tarę, kad ji yra transcendentinis fenomenas. Pvz., žmogaus bamba savaime turėtų atrodyti beprasmė; tik žinodami žmogaus priešistorę, jo istoriją iki gimimo, galime suprasti, kad ji yra „liekana", susijusi ne tik su šiuo žmogumi, liudijanti, kad jis atsirado iš kadaise jį globusio motinos organizmo. Panašiai ir sąžinę galime laikyti prasminga tik tada, kai suprantame ją kaip transcendentinės kilmės nuorodą. Kol į atskirą žmogų žvelgiame kaip į biologinės ontogenezės objektą, nesistengdami suvokti, kaip jis atsirado, tol jo organizmas negali būti visiškai suprastas; panašiai nepakanka vien ontologijos, norint suprasti visą žmogų ir pirmiausia sąžinę, tam reikia atsigręžti į transcendentines ištakas. Sąžinė taps suprantama tik anapusybės atžvilgiu; ji taps galutinai suprantama tik tada, kai suprasime žmogų kaip kūrinį, žodžiu, kai galėsime pasakyti: kaip savo valios viešpats aš esu kūrėjas, bet kaip savo sąžinės tarnas esu kūrinys. Kitaip tariant, egzistenciškumo pakanka, norint paaiškinti laisvą žmogaus būtį, tačiau norint paaiškinti jo atsakingą būtį, reikia atsigręžti į sąžinės-turėjimo transcendentiškumą.

Taip sąžinė, nuo pat pradžių mums buvusi dvasinio nesąmoningumo modeliu, tampa savotišku atspirties tašku, per kurį veriasi dvasinio nesąmoningumo transcendencija. Psichologinis sąžinės faktas tėra imanentinis transcendentinio fenomeno aspektas, ta jo dalis, kurią aprėpia psichologinė imanencija. Sąžinė tėra imanentinė dalis transcendentinės visumos, pranokstančios psichologinės imanencijos plokštumą, transcenduojančios šią plokštumą. Todėl neįmanoma be prievartos projektuoti sąžinę iš dvasios erdvės į psichikos plokštumą,

deja, kaip tik tai nesėkmingai ir bandoma daryti įvairiais psichologistiniais „aiškinimais"[1].

Jau sakėme, kad sąžinė yra transcendencijos balsas ir todėl pati transcendentinė. Nereligingas žmogus yra tiesiog tas, kuris neigia šią sąžinės transcendenciją. Juk ir netikintis žmogus „turi" sąžinę, ir netikintis jaučia atsakomybę; jis tik apsiriboja tuo ir neklausia, *kam* yra atsakingas, *kur* jo sąžinės ištakos. Bet neturėtume dėl to stebėtis.

Pirmoje Samuelio knygoje *(3, 2-9)* pasakojama: vieną naktį Samuelis kartu su vyriausiuoju kunigu Eliu miega šventykloje. Staiga jis nubunda išgirdęs balsą, šaukiantį jį vardu. Samuelis atsikelia ir kreipiasi į Elį, norėdamas sužinoti, kam šis jį šaukęs; paaiškėja, kad šventikas jo nešaukė; Elis liepia jam gulti ir toliau miegoti. Ir vėl pasigirsta balsas; tik trečiąsyk šventikas pamoko berniuką, kad vėl išgirdęs savo vardą jis atsistotų ir pasakytų: „Kalbėk, Viešpatie, nes Tavo tarnas klauso".

Vadinasi, net pranašas, kai buvo vaikas, nepažino šauksmo, kuris sklido iš transcendencijos. Tad ar keista, kad paprastas žmogus neįstengia išsyk atpažinti, jog balsas, prabylantis kaip jo sąžinė, yra transcendentinio pobūdžio? Ar turėtume stebėtis, kad jis dažniausiai mano, jog šitaip bylojantis balsas kas randasi tik iš jo paties?

Žodžiu, nereligingas žmogus yra tas, kuris pripažįsta tik psichologinį savo sąžinės faktiškumą; tas, kuris *quasi* stabteli ties šiuo faktu kaip grynai imanentiniu, sakytume, per anksti stabteli: sąžinę jis laiko galutine duotybe,

[1] Žr. mano knygas *Zeit und Verantwortung*, Wien, 1947, p. 6, ir *Der Wille zum Sinn*, Bern-Stuttgart-Wien, 1982, p. 39.

paskutine instancija, kuriai yra atsakingas. Bet iš tikrųjų sąžinė nėra paskutinis atsakingos būties „kam?"; tai ne paskutinė, o priešpaskutinė duotybė. Per anksti stabteli savo kelyje prasmės ieškantis nereligingas žmogus, jei jis neperžengia sąžinės, neklausia, kas slypi už jos. Jis pasiekė tik prieškalnę. Bet kodėl jis nežengia toliau? Todėl, kad nenori prarasti „tvirtos žemės po kojomis": jo žvilgsnis nesiekia tikrosios viršūnės, ją gaubia rūkas, ir jis nedrįsta žengti į tą rūką, į nežinomybę. Tai drįsta tik religingas žmogus. Kas turėtų sulaikyti juos abu, kad ten, kur vienas stabteli, o kitas žengia įveikti paskutinės kelio atkarpos, jie atsisveikintų be tūžmo?

Kaip tik religingas žmogus turėtų įstengti gerbti ir tokį negatyvų savo artimo sprendimą; jis turėtų pripažinti šį sprendimą kaip fundamentalią galimybę ir, antra vertus, priimti jį kaip faktinę tikrovę. Kaip tik religingas žmogus turėtų žinoti, kad laisvė šitaip nuspręsti irgi yra Dievo duota, Dievo trokšta: žmogus yra laisvas, kūrėjas jį sukūrė laisvą tokiu mastu, kad ši laisvė apima ir laisvę sakyti „ne"; ši laisvė tokia didžiulė, kad kūrinys gali atsisukti prieš savo kūrėją, gali išsižadėti Dievo.

Kartais žmogus pasitenkina atsisakydamas tik Dievo vardo; tokiu atveju iš puikybės jis kalba tik apie „dieviškumą" arba „dievybę", ir net pastarąją yra linkęs pavadinti privačiu vardu ar bet kokia kaina maskuoti neaiškiais, miglotais panteistinio atspalvio posakiais. Nedaug narsos [Mut] reikia išpažįstant tai, ką vienąsyk pažinai, antra vertus, nelabai nusižeminsi [Demut] ištardamas vardą, kurį žmonės taria ištisus tūkstantmečius: paprastą žodį „Dievas".

Iki šiol daugiausia kalbėjome apie tai, kam žmogus atsakingas, ir matėme, kaip etinė problema virsta religi-

ne. Bet sąžinė nėra vien nuoroda į transcendenciją, ji ir randasi iš transcendencijos; todėl jos negalima ontiškai redukuoti. Tėra vienas kelias iš sąžinės kilmės problematikos, ir tai ne psichologinis, ne psichogenetinis, bet ontologinis kelias.

Jau Hebbelis įžvelgė, kokie bergždi visi mėginimai atlikti ontinę sąžinės redukciją, t. y. ontiškai spręsti jos ištakų klausimą; savo laiške Uechtritzui (1857 05 13) jis rašė: „Sąžinė iš esmės prieštarauja visiems tikslams, kurie yra iškilę žmonėms materializmo požiūriu; sąžinė anaiptol nebūtų nei paaiškinta, nei panaikinta net ir pamėginus ją grįsti lytiniu potraukiu, tariamai reguliuojančiu ir koreguojančiu individą (o tokių mėginimų anksčiau ar vėliau bus, jei dar nebuvo)". Išties tai, ką pranašavo Hebbelis, jau įvyko; psichoanalizė mėgino paaiškinti sąžinę remdamasi instinktyvumu, kildindama ją iš instinktyvumo: sąžinę psichoanalizė vadina Superego, pastarąjį kildindama iš Tėvo *Imago* introjekcijos.

Tačiau kaip Ego negalima kildinti iš Id, taip ir Superego negalima kildinti iš Ego. Čia susiduriame su dviguba aporija: tai Ego egzistenciškumas ir, antra vertus, vadinamojo Superego transcendentiškumas. Apie pirmąjį jau kalbėjome; sakėme, kad (egzistencinės) atsakingos būties negalima aiškinti genamojo būtimi, Ego negalima kildinti iš instinktyvumo, kad „Ego instinktų" sąvoka yra prieštaringa. Instinktai neįstengtų savęs išstumti, cenzūruoti ar sublimuoti; ir netgi jei, grynai biologiniu požiūriu, instinktyvumo suvaržymo tikslams pasitelkiama instinktų energija, vis dėlto tas, kas ją pasitelkia, jau negali būti kildinamas iš instinktyvumo.

Kaip Id negali išstumti savęs, taip Ego negali būti atsakingas sau pačiam. Ego negali būti savo etinių įstaty-

mų kūrėjas. Vadinasi, negali būti ir autonominio „kategoriško imperatyvo"; kiekvieną kategorišką imperatyvą patvirtina tik transcendencija, o ne imanencija. Jo kategoriškas pobūdis atsiranda ir nunyksta kartu su transcendentiškumu, todėl jo ir negalima kildinti iš imanencijos. Teigdami, kad Ego iš esmės yra atsakinga būtis (priešingai Id, genamojo būčiai) anaiptol netvirtiname, kad šis atsakingasis Ego yra atsakingas tik sau. Nepakanka būti laisvam, laisvė yra niekai, jei nežinai, *kam* esi laisvas; bet negana ir būti atsakingam, jei nežinai, *kam* esi atsakingas.

Žodžiu, kaip negalime kildinti valios (Ego) iš instinktų (Id), taip negali privalėjimas (Superego) rastis iš norėjimo; nes – prisiminkime gražius Goethe's žodžius – „bet koks norėjimas yra norėjimas kaip tik todėl, kad privalėjome".

Vadinasi, bet koks norėjimas jau kažkaip numano privalėjimą; privalėjimas ontologiškai pirmesnis už norėjimą. Atsakyti tegaliu tik tada, kai esu klausiamas, kiekvienas atsakymas yra atsakymas į klausimą, tai, „į ką" atsakome, turi būti anksčiau už patį atsakymą; analogiškai ir tai, kam esame atsakingi, aplenkia bet kokią atsakomybę. Mano privalėjimas turi būti iš anksto duotas, jei privalau norėti.

Ne antžmogio Ego slypi anapus žmogaus Superego, anapus sąžinės slypi Dievo Tu; sąžinė negalėtų būti lemiamas imanencijos žodis, jei ji nebūtų transcendencijos Tu-žodis.

Joks Superego, joks „Ego idealas" negalėtų būti veiksmingas, jei jis rastųsi tik iš manęs, būtų tik mano išgalvotas pavyzdys, jei jis nebūtų kažkaip iš anksto duotas ir aptiktas; būdamas tik mano išradimas, jis negalėtų būti veiksmingas.

Jean-Paulis Sartre'as teigia žmogų esant laisvą ir reikalauja, kad šis rinktųsi, išrastų save, reikalauja, kad žmogus „projektuotų" žmogų; jis įtikinėja, kad žmogus gali išrasti save, pirma neaptikęs iš anksto pateikto pavyzdžio, t. y. kai niekas nepasitinka jo iš srities, esančios anapus žmogaus. Privalome paklausti: ar tokia užmačia neprimena indiško triuko su lynu? Atliekantis šį triuką fakyras nori įtikinti žiūrovus, kad lynu, kurį jis pamėtėja aukštyn, gali užsikeberioti berniukas. Panašiai, pasak Sartre'o, žmogus projektuoja savo privalomybę į nieką, kai niekas iš niekur nepasiūlo jam atramos, ir tikisi galėsiąs dirbti, augti pagal šį projektą.

Akivaizdu, kad tai tėra ontologizuota psichoanalizė, psichoanalitinės Superego teorijos ontologizavimas. Psichoanalizė teigia nei daugiau, nei mažiau: *Ego traukia save iš Id pelkės už Superego kuodo.*

Iš tikrųjų ne Dievas yra Tėvo Imago, o tėvas – Dievo Imago. Ne tėvas mums dieviškumo pirmavaizdis, priešingai, Dievas yra bet kokios tėvystės pirmavaizdis. Tėvas yra pirmas ontogenetiniu, biologiniu, biografiniu požiūriu, bet ontologiniu požiūriu pirmas yra Dievas. Tad nors psichologinis vaiko ir tėvo santykis yra pirmesnis už žmogaus ir Dievo santykį, ontologijos požiūriu jis yra pastarojo atvaizdas, o ne modelis. Žvelgiant ontologiškai, kūniškasis tėvas, kuris mane fiziškai pradėjo, tėra tarsi atsitiktinis pirmas viską sukūrusiojo atstovas; žvelgiant ontologiškai, mano kūniškasis kūrėjas tėra pirmasis antgamtinio visos gamtos kūrėjo simbolis ir Imago[2].

[2] Plg. su bešališku vienos pacientės pasakymu: „Kai praradau dieviškąjį Tėvą, ieškojau Dangaus pakaitalų: tada pradėjau taip stipriai ilgėtis kūniškojo tėvo, – *kurio niekada nepažinojau*! – ir taip prisirišau prie mirusios mamos". Kitąsyk: „Dievo ilgesys, poreikis atsidurti dieviškų jėgų lauke, man yra *svarbiausias*".

VI. Nesąmoningas religingumas

Jei ne tik apžvelgsime paskutiniųjų skyrių rezultatus, bet ir susiesime juos su ankstesnėmis egzistencinės analizės išvadomis, galėsime išskirti tris mūsų tyrimo raidos, tris jo plėtotės etapus.

Pradėjome nuo pirmapradžio fenomenologinio fakto, nuo žmogaus būties kaip sąmoningos būties ir atsakingos būties, arba jų abiejų sintezės – sąmoningai atsakingos būties, sąmoningo atsakomybės prisiėmimo.

Antroje raidos fazėje įvyko egzistencinės analizės proveržis į nesąmoningą dvasingumą; kaip logoterapija, ji pirmiausia papildė psichinius reiškinius, buvusius vieninteliu ankstesnės psichoterapijos objektu, dvasiniu turiniu, o paskui išmoko ir mokė įžvelgti dvasią ir nesąmoningumo srityje, sakytume, nesąmoningą Logosą: greta instinktyviai nesąmoningo Id ji aptiko dvasinio nesąmoningumo sferą. Kartu su šiuo nesąmoningu žmogaus dvasingumu, kurį apibūdinome kaip visiškai ašišką [ichhaft], atsivėrė toji nesąmoninga gelmė, iš kurios kyla didieji, egzistenciškai tikri sprendimai. Tai reiškė kaip tik tai, kad turi egzistuoti kažkas, ko neaprėpia sąmoningai atsakinga būtis arba sąmoninga atsakomybė, kažkas, ką pavadinome nesąmoninga atsakomybe.

Atradusi dvasinio nesąmoningumo sritį, egzistencinė analizė išvengė pavojaus, ties kuriuo suklupo psichoanalizė: kitaip nei pastaroji ji nesuabsoliutino Id, nesumenkino Ego vaidmens nesąmoningumo srityje. Kartu ji

išvengė ir kito, sakytume, vidinio pavojaus: pripažinusi dvasinį nesąmoningumą, ji pasipriešino bet kokioms pastangoms vienpusiškai intelektualizuoti ir racionalizuoti žmogaus esmę. Žmogus jai jau negalėjo būti išimtinai protinga būtybė, tokia būtybė, kurią suprasti tegalima vien teorinio ar „praktinio" proto požiūriu.

Trečioje raidos fazėje, tirdama nesąmoningą žmogaus dvasingumą, egzistencinė analizė aptiko nesąmoningą religingumą, t. y. nesąmoningą žmogaus sąsają su Dievu, kaip, matyt, imanentinį, nors dažnai ir latentinį jo ryšį su transcendencija. Žodžiu, jei atradus nesąmoningą dvasingumą anapus Id (nesąmoningumo) pasirodė Ego (dvasingumas), atradus nesąmoningą religingumą anapus imanentinio Ego tapo regimas transcendentinis Tu. Kitaip tariant, paaiškėjo, kad Ego gali būti „dar ir nesąmoningas", arba nesąmoningumo sritis – „dar ir dvasinė", o ši dvasinio nesąmoningumo sritis pasirodė esanti „dar ir transcendentinė".

Šitaip atsiskleidžiantis nesąmoningas žmogaus religingumas, kurį ir numano, ir nusako „transcendentinio nesąmoningumo" sąvoka, reikštų, kad nesąmoningai mes visada siekiame Dievo[1], visada esame susiję su juo tegul nesąmoningu, bet vis dėlto intencionaliu ryšiu. Kaip tik šį Dievą mes ir vadiname nesąmoningu Dievu.

Vadinasi, mūsų naudojama nesąmoningo Dievo formulė anaiptol nereiškia, kad Dievas yra nesąmoningas savyje, pats sau; priešingai, ji reiškia, kad kartais mes neįsisąmoniname Dievo, kad mūsų santykis su juo gali būti nesąmoningas, išstumtas ir todėl mums patiems nežinomas[2].

[1] Tibi loquitur cor meum. – Tau kalba mano širdis *(lot.)*.

[2] Plg. vieno paciento žodžius: „Žmonės visiškai akivaizdžiai susiję su gamta ir Dievu, tik jie to nežino".

Jau psalmėse minimas „slėpiningasis" Dievas; helenistinėje Antikoje būta „nežinomam Dievui" skirto altoriaus. Tad mūsiškė „nesąmoningo Dievo" formulė reikštų slaptą [verborgen] žmogaus santykį su savo ruožtu slėpiningu Dievu.

Šiai formulei gresia trys galimi nukrypimai. Pirmiausia jos negalima traktuoti panteistiškai. Ji neteigia, kad nesąmoningumo sritis (juolab Id) yra dieviška. Nors paaiškėjo, kad nesąmoningumo srityje, kuri „dar ir dvasinė", glūdi nesąmoningas religingumas, vis dėlto nederėtų jos pačios apgaubti dieviškumo aureole. Tai, kad visada palaikome nesąmoningą ryšį su Dievu, anaiptol nereiškia, kad Dievas yra „mumyse", kad jis nesąmoningai gyvena mumyse, užpildo mūsų nesąmoningumo sritį. Tai tebūtų mėgėjiškos teologijos tezė.

Nesunku įsivaizduoti ir kitą nukrypimą: „nesąmoningo Dievo" tezę galime klaidingai interpretuoti okultizmo stiliumi, joje glūdintį paradoksą, „nesąmoningo žinojimo" apie Dievą paradoksalumą galime paversti teiginiu, kad nesąmoningumo sritis yra visažinė arba bent žino daugiau už patį žmogų, kad Id žino daugiau nei „aš" žinau. Bet, kaip minėjome, nesąmoningumo sritis ne tik nėra dieviška, ji apskritai neturi nė vieno iš dieviškųjų atributų, taigi ir visažinystės. Žodžiu, jei pirmasis nukrypimas būtų mėgėjiška teologija, antrasis – logikos požiūriu nebrandi metafizika.

Nė vienas mokslas negali savęs nei suprasti, nei vertinti, nepakildamas virš savęs. Kartu nė vienas mokslas, būdamas iš prigimties ontinis, negali įvertinti savo rezultatų ir nuspėti jų padarinių, neapleidęs savo dirvos, ontinės srities, ir nepatyręs ontologinio išmėginimo. Mes irgi nesyk jautėmės priversti peržengti grynojo mokslo

ribas, kad galėtume sugretinti mokslinius rezultatus ir ontologinius lūkesčius. Kaip tik todėl svarbu neprarasti empirinės dirvos po kojomis ir nenugrimzti į tai, ką pavadinome nebrandžia metafizika ir mėgėjiška teologija. Mūsų užduotis – įvertinti paprastus patirties faktus tradiciniais mokslo metodais. Todėl ir tirdami sapnus stengėmės naudoti klasikinį laisvųjų asociacijų metodą. Svarbu buvo tik tai, kad fenomenologiniai faktai kaip tokie neprarastų jiems prideramo rango. Jie buvo tokie realūs, kad tiesiog privalėjome atsisakyti bet kokia kaina juos analitiškai redukuoti. Žinoma, omeny turime pirmiausia kai kuriuos akivaizdžiai religinius atvirai nereligingų žmonių sapnus. Šiais atvejais susidurdavome su ekstazišku laimės jausmu, kurio sapnavusieji niekada nepatirdavo būdraudami ir kurio, jei norime likti sąžiningi, nebegalime kildinti iš tariamai už jo slypinčio seksualinio malonumo pojūčio[3].

Dabar reikėtų aptarti trečią, svarbiausią iš galimų nukrypimų: galime drąsiai teigti, kad nesąmoningumo sritis ne tik nėra dieviška ar visažinė; aprėpdama nesąmoningą ryšį su Dievu ji pirmiausia nėra beasmenė [es-haft].

Tai buvo didžioji C. G. Jungo klaida; nors kaip tik šis tyrinėtojas nusipelnė, religingumą įžvelgęs ir nesąmoningumo srityje, jis padarė esminę klaidą, nesąmoningą religingumą priskirdamas Id. Žodžiu, Jungas neteisingai lokalizavo „nesąmoningą Dievą".

Nesąmoningą religingumą jis patalpino Id, nukėlė į šią sritį; Ego buvo tarsi nepajėgus, nekompetentingas jungiškai traktuojamo religingumo klausimu. Religiniai da-

[3] Plg. vieno paciento žodžius: „Sapne aš dažnai verkiu; tai išganingas, sutaikantis verksmas; pabudęs niekada taip neverkiu".

lykai vis dar nepriklausė nuo Ego atsakomybės ir apsisprendimo.

Pasak Jungo, ne aš esu tikintis, religingas manyje yra Id; Id gena mane Dievop, o ne aš apsisprendžiu dėl Dievo. Nesąmoningą religingumą Jungas sieja su religiniais archetipais, archajinės ar kolektyvinės nesąmoningumo srities elementais. Jo požiūriu, nesąmoningas religingumas neturi nieko bendro su asmeniniu žmogaus sprendimu; jis esąs kolektyvinis, „tipiškas", todėl ir archetipiškas vyksmas „žmoguje". Bet, mūsų nuomone, religingumo negalima kildinti iš kolektyvinio nesąmoningumo jau vien todėl, kad jis priklauso prie asmeniškų, netgi asmeniškiausių, taigi aš-iškų [ich-haft] sprendimų; šie gali būti ir nesąmoningi, bet vien todėl anaiptol neprivalo priklausyti Id instinktų sferai.

Jungas ir jo mokykla nesąmoningą religingumą laiko esmingai instinktyviu. Juk J. Bänzigeris[4] stačiai sako: „Galime tiesiog kalbėti apie *religinį instinktą* panašiai kaip apie seksualinį arba agresijos instinktą" (paryškinta originale!). Mes klausiame: ko vertas religingumas, į kurį esu genamas, genamas kaip į seksualumą? Labai ačiū už tokį „religinio instinkto" sąlygotą religingumą. Tikrasis religingumas nėra instinktyvus, jis susijęs su sprendimu; jis atsiranda kartu su šiuo sprendimu ir išnyksta įgijęs instinktyvų pobūdį. Religingumas arba yra egzistencinis, arba jo apskritai nėra.

Jungas kaip ir Freudas mano, kad nesąmoningumas, taigi ir „religinis" nesąmoningumas, yra tai, kas determinuoja asmenybę. Mūsų požiūriu, nesąmoningas reli-

[4] *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie*, t. VI, nr. 4, 1947, p. 281-282.

gingumas ir apskritai dvasinis nesąmoningumas yra nusprendžianti nesąmoninga būtis [entscheidendes Unbewusst-sein], o ne nesąmoningumo genama būtis; mes laikome dvasinio nesąmoningumo sritį, juolab nesąmoningą religingumą, taigi „transcendentinį nesąmoningumą", ne determinuojančiu, o egzistuojančiu nesąmoningumu. Kaip toks jis yra (nesąmoningos) dvasinės egzistencijos, o ne psichofizinio faktiškumo apraiška. Pasak Jungo, archetipai yra „struktūrinė savybė ar sąlyga, būdinga psichikai, kažkaip susijusiai su smegenimis"[5]. Taip religingumas paverčiamas tik žmogaus psichofizinio organizmo reikalu, nors iš tikrųjų jis yra šio psichofizinio organizmo savininko, dvasinės asmenybės, reikalas. Jungas laiko religinius pirmavaizdžius neasmeniniais kolektyvinės nesąmoningumo srities paveikslais, kurie labiau ar mažiau gatavi tiesiog esti individualioje nesąmoningumo srityje kaip psichologiniai faktai, kaip psichofizinio faktiškumo elementai; iš čia jie savavališkai, net prievarta prasiveržia apeidami mūsų asmenybę. Mes manome, kad nesąmoningas religingumas reiškiasi iš žmogaus centro, iš pačios asmenybės (ir šia prasme tikrai „egzistuoja" [„ex-sistiert"]), jei tik jis nelieka kaip išstumtas religingumas asmenybės gelmėse, dvasinio nesąmoningumo srityje.

Savaime suprantama, kad pripažinę dvasinį-egzistencinį nesąmoningo religingumo pobūdį, atsisakę priskirti jį psichofiziniam faktiškumui, negalime laikyti jo ir įgimtu: mūsų manymu, religingumas negali būti įgimtas jau vien todėl, kad jis nėra priklausomas nuo biologijos. Tai sakydami anaiptol neginčijame fakto, kad religingumas

[5] C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, Olten, 1971.

visada paklūsta tam tikroms iš anksto nustatytoms schemoms, tam tikroms trajektorijoms; bet šios schemos – tai ne tariamai įgimti, paveldėti archetipai, o jau esančios konfesinės formos, į kurias kaskart įsilieja religingumas. Žodžiu, turime pripažinti, kad tokios išankstinės formos tikrai yra; bet šie religiniai pirmavaizdžiai – ne mumyse snūduriuojantys, biologiniu būdu paveldėti archetipai; tai tradiciniu būdu perimti pirmavaizdžiai iš mūsų religinės kultūrinės aplinkos. Šis vaizdų pasaulis nėra įgimtas, tai mes esame į jį gimę.

Vadinasi, anaiptol neneigiame, kad žmogus visada kažką randa ir pritaiko savo religingumui, kad jis pirmiausia faktiškai aptinka tai, ką paskui egzistenciškai įvaldo. Bet aptiktieji pirmavaizdžiai nėra kažin kokie archetipai: tai mūsų tėvų maldos, mūsų bažnyčių ritualai, mūsų pranašų apreiškimai – ir mūsų šventųjų pavyzdžiai.

Tradicijos turi ką perduoti, niekam nereikia išradinėti Dievo, bet niekas ir neatsigabena jo kaip įgimtų archetipų. Tikras ir šia prasme pirmapradis religingumas neturi nieko bendro su archajiniu, primityviu religingumu. Kitas dalykas, kad dažnai paaiškėja, jog pirmapradis, pradžioje buvęs, vėliau išstumtas kai kurių žmonių religingumas yra naivus – naivus kaip vaiko tikėjimas. Juk *nieko kito ir negalime tikėtis: visada, kai atkasame išstumtą, nesąmoningą religingumą iš po griuvėsių, jis laikosi įsikirtęs vaikystės išgyvenimų.* Iš tikrųjų, kai egzistencinė analizė pažadina tokį išstumtą religingumą, atlikdama *an*-amnezę tikrąja šio žodžio prasme, kaskart iškyla aikštėn nesąmoningas tikėjimas, kurį galėtume pavadinti vaikišku geriausia šio žodžio prasme. Vaikiškas ir naivus, jis anaiptol nėra primityvus, archajiškas Jungo prasme.

Nešališkai analizuodami čia nerasime nieko panašaus į tą archajizuojančią mitologiją, kurią pateikia Jungo mokyklos interpretacijos. Kai egzistencinė analizė atskleidžia tokius nesąmoningus religinius išgyvenimus, jie paprastai sutampa su senais mielais vaikystės dienų vaizdais.

Žodžiu, egzistencinė analizė prasilenkė su psichoanalize. Šiandien mes nesukame galvos dėl „iliuzijos ateities“, tačiau dažnai pagalvojame apie tai, kaip mums atsiskleidė religingumas: kaip amžina, esama, netgi visur esanti realybė, griežtai empirinė realybė; žinia, tokia realybė, kuri gali likti nesąmoninga ar tapti tokia, kuri gali būti išstumta. Bet kaip tik tokiais atvejais egzistencinė analizė turi padėti įtikrovinti šią visada jau esamą dvasinę realybę. Ji turi ištirti neurotiškos būties pagrindą, galutinį apskritai įmanomą nustatyti pagrindą; neretai pasitvirtina, kad neurotiškos egzistencijos priežastis yra toks neurotiško žmogaus defektas: jo ryšys su transcendencija pažeistas, transcendentinis santykis išstumtas. Bet kartais pro „transcendentinio nesąmoningumo“ slapumą išstumtoji transcendencija prabyla „širdies nerimu“[6], galinčiu sukelti, progai pasitaikius, ir neurozinę simptomatiką, taigi virsti neuroze. Žodžiu, nesąmoningas religingumas (kaip ir visa nesąmoningumo sritis) gali būti patogeninis. Išstumtas religingumas irgi gali būti „nesėkmingai išstumtas“[7].

[6] Plg., tarkim, vieną širdies neurozės atvejį, aprašytą mano knygoje *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logoterapie und Existenzanalyse*, Frankfurt am Main, 1991, p. 211-213.

[7] Plg. vieno mano paciento žodžius: „Mane galima laikyti medicininiu patvirtinimu to fakto, kad be Dievo neįmanoma gyventi“.

Ir tai gryna tiesa. Imkime, pvz., vieną pacientą, ištisus dešimtmečius kamuotą sunkios įkyriųjų būsenų neurozės; nieko negelbėjo daugkartiniai ilgalaikiai psichoanalitinio gydymo kursai. Jo neurotiškų būgštavimų pagrindas buvo fobija, kad dėl kokio nors „netikusio" jo poelgio mirusi mama arba sesuo gali būti „prakeiktos". Tad mūsų pacientas vengė, pvz., valstybinės tarnybos, kurioje būtų turėjęs prisiekti, nes vėliau galėjo priesaiką sulaužyti; tokiu atveju jo motina ir sesuo būtų prakeiktos. Mūsų pacientas vengė ir santuokos, nes vestuvių dieną jis būtų turėjęs pasakyti „taip", paskui galbūt kada nors sulaužytų savo žodį ir tai taptų jo artimųjų prakeikimo priežastimi. Pacientas papasakojo neseniai nenusipirkęs radijo imtuvo tik todėl, kad tą akimirką jį persmelkusi įkyri mintis: jei jis tuoj pat neperprasiąs vienos techninės smulkmenos, jo motina ir sesuo anapusybėje būsiančios prakeiktos.

Susidūrę su tokia gausybe kad ir užmaskuotų religinių vaizdinių elementų, pasiteiravome paciento apie jo *vita religiosa*, apie jo nuostatą religinių klausimų atžvilgiu. Jis ryžtingai pareiškė esąs „laisvamanis", apibūdino save kaip „Haeckelio sekėją". Kartu jis išdidžiai pabrėžė ypač gerai suprantąs moderniąją fiziką: pvz., elektronų teoriją jis išmanąs tiesiog tobulai. Paklaustas, ar apskritai domisi religiniais klausimais, jis prisipažino šį tą nutuokiąs: „su maldaknyge susipažinęs daugmaž taip, kaip nusikaltėlis su įstatymų kodeksu". Jis žinąs jos turinį, bet nėra jos sekėjas. Vadinasi, netikintis? – paklausėme jo ir išgirdome tokį atsakymą: „Kas galėtų apie save taip pasakyti? Protu aš, žinoma, esu netikintis, o jausmais vis dėlto, matyt, tikiu. Protu aš tikiu vien gamtos dėsnių būtinybe, ne atleidžiančiu ir baudžiančiu Dievu". Įsidėmė-

kite: šiuos žodžius pasakęs žmogus kiek anksčiau, pasakodamas apie savo sutrikusią potenciją, ištarė: „Tą akimirką mane užvaldė įkyri mintis: Dievas gali man atkeršyti".

Freudas teigia: „Religija yra visiems žmonėms būdinga įkyriųjų būsenų neurozė; kaip ir vaiko neurozė ji randasi iš Edipo komplekso, iš santykio su tėvu"[8] ; turėdami omeny aptartąjį atvejį esame pasiruošę kone apversti šį sakinį ir veikiau pasakyti: įkyriųjų būsenų neurozė – tai psichiškai sunegalavęs religingumas.

Matyt, silpdamas religingumas pradeda ir švinkti. Argi neįsitikinome, kad ir kultūros srityje, taigi vertinant ne tik individualiu, bet ir socialiniu masteliu, išstumtas tikėjimas išsigimsta ir virsta prietarais? Kad tai vyksta ten, kur religinis jausmas tampa tironiško intelekto, techninio proto[9] auka? Šia prasme daugelis šiandieninės kultūros reiškinių tikrai gali atrodyti kaip „visuotinė įkyriųjų būsenų neurozė" – daugelis, išskyrus kaip tik religiją.

O individualią, ne kolektyvinę, įkyriųjų būsenų neurozę, netgi bet kokią neurozę apskritai neretai galime apibūdinti taip: neurotiška egzistencija keršija pati sau už savąjį transcendencijos stygių.

[8] S. Freud, „Die Zukunft einer Illusion", *Gesammelte Werke,* t. XIV.

[9] Goethe sako: „Kas išmano meną ir mokslą, tas turi ir religiją"; šiandien jau pernelyg gerai žinome, kas būtų, jei žmonija išmanytų tik mokslą ir *nieko daugiau;* netrukus „grynasis mokslingumas" paliktų žmonijai vienintelį dalyką – atominę bombą.

VII. Psichoterapija ir religija

Pabaigoje paklauskime savęs, koks ryšys sieja anksčiau aptartas temas su gydytojo veikla arba medicininiu tyrimu. Juk religiniais klausimais gydytojas domisi ne profesiniu požiūriu, ne kaip gydytojas. Bet kaip gydytojas jis privalo būti besąlygiškai tolerantiškas, jei tokie pasaulėžiūros klausimai iškiltų.

Kalbėdami apie tikintį gydytoją turime pabrėžti, kad tokia tolerancija privaloma ir jam. Šiuo atveju tikrai negalime teigti, kad jo nedomina, ar pacientas religingas ar ne; ne kaip gydytojui, o kaip žmogui, kaip tikinčiajam jam tai netgi itin rūpi. Tačiau nepamirškime vieno: dar labiau nei kito žmogaus religingumas tokiam gydytojui rūpi šio religingumo spontaniškumas. Kitaip tariant, jam svarbiausia, kad paciento religingumas prasiveržtų spontaniškai. Todėl jis ramiai lauks šio proveržio. Laukti nebus sunku, nes kaip tik jis, tikintis žmogus, bus iš anksto tikras, kad akivaizdžiai netikintis žmogus yra religingas. Tikintis gydytojas tiki ne tik savo Dievu, jis tiki ir nesąmoningu savo ligonio tikėjimu; žodžiu, jis ne tik sąmoningai tiki savo Dievu, jis tiki, kad šis yra ir kol kas „nesąmoningas" ligonio Dievas. Jis tiki, kad ligonis „dar" neįsisąmonino šio „nesąmoningo Dievo".

Jau girdėjome: religingumas tėra tikras, kai jis egzistencinis, t. y. tada, kai žmogus ne varu į jį genamas, o pats apsisprendžia. Dabar matome, kad šį egzistenciškumo momentą papildo kitas, spontaniškumo, momentas:

jei tikrasis religingumas turi būti egzistencinis, reikia laiko, kad jis spontaniškai suvešėtų. Niekada nereikia žmogaus versti. Galime teigti: *į tikrąjį religingumą žmogaus nenugins Id – ir prievarta nepastūmės gydytojas.*

Kaip žinia, jau Freudas, panašiame kontekste užsiminęs apie „dvejopą sąmoningumą", nurodė, kad nesąmoningo turinio įsisąmoninimas turi terapinį efektą tik tuo atveju, kai įsisąmoninimas įvyksta spontaniškai. Tai teisinga ir kalbant apie religiją: jei pacientas pasveiksta tik spontaniškai įsisąmoninęs išstumtus „kompleksus", nesąmoningo religingumo atveju išganyti gali tik spontaniškas to religingumo proveržis.

Bet koks programinis darbas šia linkme būtų bergždžias. Viską gali sužlugdyti net labiau ar mažiau sąmoningas ketinimas. Matyt, šiuos dalykus puikiai išmano ir dvasininkai, jie anaiptol nėra linkę išsižadėti tikro tikėjimo spontaniškumo. Vienas dvasininkas per paskaitą pasakojo, kad kartą buvo pakviestas pas mirštantįjį, jo žiniomis, netikintį. Vyriškis tenorėjo prieš mirtį išsikalbėti ir pasirinko kunigą. Šis kunigas sakėsi nesuteikęs tam vyriškiui patepimo tiesiog todėl, kad mirštantysis to spontaniškai nepaprašęs. Toks svarbus buvęs šis spontaniškumas ir dvasininkui.

Ar mes, gydytojai, turėtume stengtis pranokti dvasininkus? Ar, priešingai, neprivalėtume bent jau ne mažiau nei jie gerbti mums patikėto žmogaus, mumis pasitikėjusio ligonio laisvą apsisprendimą, ypač religiniais klausimais?

Šiuo metu tarp psichoterapeutų vis pasigirsta balsų, reikalaujančių, kad psichoterapeutas pranoktų dvasininką. Bet tai būtų tiesiog puikybė. *Reikia griežtai skirti gy-*

dytojo funkciją nuo dvasininko misijos. Nereligingas gydytojas privalo palikti religingam pacientui, ką šis turi, būtent – jo tikėjimą; analogiškai religingas gydytojas privalo palikti dvasininkui, kas šiam priklauso, – jo tarnybą.

Kitoje vietoje minėjome, kad įkyriųjų būsenų neurotiką apsėda tiesiog faustiškas šimtaprocentiškumo siekis: jis siekia būti kuo nors tikras šimtu procentų ir šimtu procentų teisingai spręsti; mūsų požiūriu, jį pernelyg sužavėjo žalčio pažadas: „Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum"[1]. (Išties, kaip tik čia glūdi įkyriųjų būsenų neurotiko puikybė, o ne ten, kur jis ją neteisėtai lokalizuoja, genamas skrupulingumo, perdėto sąžinės jautrumo: jis mėgina nepaisyti savojo sukurtumo). Antra vertus, galime teigti, kad psichiatrai, siekiantys prilygti dvasininkams, uzurpuoti jų misiją, nori *esse sicut pastores, demonstrantes bonum et malum*[2].

Kalbėdami apie logoterapiją užsiminėme, kad ji nei gali, nei siekia pakeisti psichoterapiją, tik ją papildo; panašiai ir apie psichoterapiją iš anksto teigėme, kad ji anaiptol nesiekia pakeisti sielovados.

Pateikti religingam ligoniui religijos požiūrį vienu ar kitu klausimu yra gydytojo ne kaip gydytojo, o kaip tikinčio žmogaus pareiga. Antra vertus, teisę tai daryti jis irgi turi tik kaip savo ruožtu tikintysis; nereligingas gydytojas niekada neturėtų naudotis religija kaip priemone, iš bėdos tinkančia terapiniams tikslams. Tai būtų religijos pažeminimas, mėginimas paversti ją kažkuo, pusėtinai praverčiančiu, siekiant išsaugoti sveikatą ar pasveikti.

[1] Būsite kaip Dievas, kuris žino, kas gera ir kas pikta *(lot.)*.

[2] Būti kaip kunigai, parodyti, kas gera ir kas pikta *(lot.)*

Kad ir kokia psichoterapiškai veiksminga būtų religija pagal jos sukeltą efektą, pirminis jos motyvas anaiptol ne psichoterapinis. Kad ir koks palankus būtų jos antrinis poveikis psichikos sveikatai ir pusiausvyrai, jos tikslas – ne psichikos sveikata, o sielos išganymas. Religija negarantuoja ramaus gyvenimo, laisvės nuo konfliktų, ji nekelia jokių psichohigienos tikslų. Religija žmogui duoda daugiau nei psichoterapija, bet ji ir reikalauja daugiau. *Ir religija, ir psichoterapija kartais gali sukelti panašų efektą, bet jų intencijos visiškai skirtingos, todėl reikia iš esmės vengti jas suplakti.*

Atsižvelgdami į šį reikalavimą, turime atmesti ir visus mėginimus pajungti psichoterapiją sielovadai, priversti ją kaip mokslą atsižadėti savarankiškumo, nepriklausomybės nuo religijos ir pasiskelbti teologijos tarnaite.

Kaip žmogaus orumas grindžiamas jo laisve, tokia laisve, kuri privalo apimti ir laisvę ištarti „ne“, t. y. užsisklęsti nuo Dievo, taip mokslo orumas remiasi besąlygiška laisve, užtikrinančia tyrimo nepriklausomybę; kaip žmogaus laisvė turi būti garantuota iki teisės sakyti „ne“, tyrimo laisvė turi būti garantuota nepaisant pavojaus, kad tyrimo rezultatai ims prieštarauti tikėjimo tiesoms. Tik tokį kovingą tyrimą gali lydėti triumfas, kai jo rezultatai neprieštaringai suderinami su juos pranokstančia tikėjimo tiesa.

Kalbėdami apie „orumą“ – nesvarbu, žmogaus ar mokslo – galime jį laikyti savaimine vertybe ir supriešinti su praktine verte kaip verte „man“. Tokiu atveju būsime teisūs sakydami: visi, kurie mėgina paversti psichoterapiją teologijos tarnaite, mėgina ją pasamdyti, paglemžia kartu su laisve ne tik jos kaip savarankiško mokslo orumą, bet ir jos praktinę vertę religijai. Tokią praktinę vertę

psichoterapija gali turėti tik *per effectum*, bet ne *per intentionem*. Jos empirinio tyrimo rezultatai arba psichoterapinio gydymo efektas tegali pasitarnauti religijai tik tada, kai psichoterapija neverčiama judėti privalomu maršrutu, kai jos ketinimai nėra iš anksto fiksuoti; mokslas vertingas teologijai tik savo nepriklausomo tyrimo rezultatais.

Ir jei psichoterapija kada nors įrodys, kad siela tikrai yra tai, kuo mes ją laikome – *anima naturaliter religiosa*[3], šitai įrodyti galės tik psichoterapija kaip *scientia naturaliter irreligiosa*[4], kaip toks mokslas, kuris „iš prigimties" nėra susaistytas su religija, kuris visada yra ir lieka mokslas ir tik mokslas.

Kuo mažiau psichoterapija stengsis tarnauti teologijai, tuo didesnę paslaugą jai iš tikrųjų padarys.

Nes nereikia būti tarnaite, kad galėtum tarnauti.

[3] Iš prigimties religinga siela *(lot.)*.

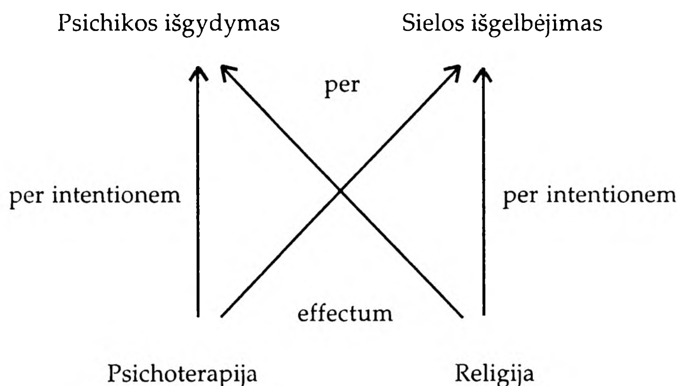
[4] Iš prigimties nereligingas mokslas *(lot.)*.

VIII. Logoterapija ir teologija

Religija yra vienas iš daugelio žmogui, pacientui būdingų fenomenų, su kuriais susiduria logoterapija. Tačiau ir religinga, ir nereliginga egzistencija logoterapijos požiūriu yra greta vienas kito egzistuojantys fenomenai, kurių atžvilgiu ji privalo laikytis neutralios nuostatos. Juk logoterapija yra viena psichoterapijos krypčių ir užsiimti ja – bent jau pagal Austrijos gydytojų kodeksą – tegali gydytojai. Jau vien todėl logoterapeutui, kaip gydytojui, davusiam Hipokrato priesaiką, turėtų rūpėti, kad jo taikoma logoterapinė metodika ir technika tiktų kiekvienam ligoniui – tikinčiam ar ne, kad jomis galėtų naudotis kiekvienas gydytojas, nepriklausomai nuo jo asmeninės pasaulėžiūros. Kitaip tariant, religija tegali būti logoterapijos objektas, bet ne jos pagrindas. Laikydami šiuo pagrindu mediciną, pamėginkime atriboti logoterapiją nuo teologijos; mūsų manymu, tai galima padaryti taip.

Psichoterapijos tikslas – išgydyti psichiką, religijos tikslas – išgelbėti sielą. Kuo skiriasi šie tikslai, paaiškės prisiminus, kad tam tikromis aplinkybėmis, siekdamas išgelbėti tikinčiojo sielą, kunigas visai sąmoningai rizikuoja dar labiau padidinti emocinę įtampą – jis negali nuo to apsaugoti. Juk pirminiai kunigo motyvai anaiptol ne psichohigieniniai; pasak vieno sąmojingo jėzuitų vienuolio iš JAV, religija nėra tik priemonė, gelbstinti nuo psichosomatinės skrandžio opos. Antra vertus, nors pradiniai religijos ketinimai nesusiję su psichikos sveikata ar ligų

profilaktika, vis dėlto religija visai to neketindama gali padaryti psichohigieninį ar net psichoterapinį poveikį, suteikdama žmogui tokį saugumą ir tokią atramą, kokių jis nerastų niekur kitur: saugumą ir atramą transcendencijoje, absoliute. Panašus šalutinis poveikis kartais lydi ir psichoterapijos procesą, atskirais atvejais grąžinantį pacientus prie seniai užverstų pirmapradžio, nesąmoningo, išstumto religingumo versmių. Taip gali nutikti, bet gydytojas niekada neturėtų sau kelti tokio tikslo – nebent jis susitiktų ir bendrautų su pacientu kaip tos pačios konfesijos tikintysis; bet tai reikštų, kad jis nuo pat pradžių elgiasi su pacientu ne kaip gydytojas.



Iš: Viktor E. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn,* Freiburg im Breisgau, 1972, p. 73.

Savaime suprantama, kad psichoterapijos ir religijos tikslai nepriklauso tam pačiam būties lygmeniui. Psichinė sveikata ir sielos išganymas nėra vienodai reikšmingi. Matmuo, į kurį veržiasi tikintysis, pranoksta tą, kuriame

vyksta, tarkime, psichoterapinis procesas. Tačiau proveržis į šį matmenį įmanomas ne žinojimo, o tikėjimo aktu.

Norėdami apibūdinti žmogiško matmens santykį su dieviškuoju, galėtume pasitelkti auksinio pjūvio taisyklę. Pasak jos, mažesnioji visumos dalis sutinka su didesniąja taip, kaip didesnioji su visuma. Ar negalėtume to paties teigti ir apie gyvūno ir žmogaus bei žmogaus ir Dievo santykį? Kaip žinia, gyvūnui būdinga tam tikra aplinka, o žmogus „turi pasaulį" (Max Scheler); tačiau šio pasaulio santykis su antgamtiniu toks, koks gyvūno aplinkos santykis su žmogiškuoju. Tai reiškia: jei gyvūnas, žvelgdamas iš savo aplinkos, neįstengia suprasti žmogaus ir jo pasaulio, žmogus irgi nepajėgs suvokti antgamtinio pasaulio, suprasti Dievo, nujausti jo motyvų.

Tarkime, beždžionei daromos skausmingos injekcijos, norint gauti serumo. Ar ji kada nors įstengs suprasti, kodėl turi kentėti? Iš savo aplinkos beždžionė negali suvokti žmogaus, įtraukusio ją į savo eksperimentus, samprotavimų: žmogaus pasaulis, prasmės pasaulis jai neprieinamas, nepasiekiamas, į šį matmenį ji negali prasiskverbti. Ar nereikėtų tarti, kad žmogaus pasaulį savo ruožtu pranoksta kitas, jau žmogui nepasiekiamas pasaulis, kurio prasmė – aukščiausia prasmė – tik ir tegali suteikti prasmę žmogaus kančiai.

Vadinasi, psichoterapija privalo pasilikti šiapus tikėjimo apreiškimu; juk tai, kad žmogus pripažįsta apreiškimą, jau liudija jį apsisprendus tikėti. Antra vertus, visiškai beprasmiška įrodinėti netikinčiajam, esą pasitaiko apreiškimų – laikydamas juos apreiškimais jis jau būtų tikintis.

Nors minėjome, kad logoterapija turėtų laikyti religiją „tik" savo objektu, vis dėlto ši jai labai rūpi dėl pa-

prastos priežasties: logoterapijos kontekste *logos* reiškia prasmę. Išties, žmogaus egzistencija visada peržengia savo ribas, visada yra nuoroda į prasmę. Tokios egzistencijos pagrindas – ne malonumas, ne valdžia ir net ne savęs realizavimas, o prasmės įgyvendinimas. Todėl logoterapija kalba apie „prasmės troškimą" [Wille zum Sinn].

Prasmė yra siena, anapus kurios jau negalime trauktis atgal, kurią turime priimti: šią galutinę prasmę turime priimti todėl, kad mėginant atsakyti į klausimą apie būties prasmę visada jau numanoma prasmės būtis. Trumpai tariant, žmogaus tikėjimas prasme yra kantiškoji transcendentinė kategorija.

Jau nuo Kanto laikų žinome, kad savotiškai beprasmiai tie klausimai, kuriais mėginama peržengti erdvės ir laiko kategoriją – tiesiog todėl, kad mąstant, taigi ir klausiant, erdvė ir laikas jau numanomi kaip prielaidos. Lygiai taip žmogaus būtis visada yra būtis kad ir menkai suvoktos prasmės link: esama tarsi išankstinio žinojimo apie prasmę ir iš šios nuojautos kylančio „prasmės troškimo". Norėdamas ar ne, suvokdamas ar ne, žmogus tiki prasme iki paskutinio atodūsio. Net savižudis tiki, jei ne gyvenimo – tolesnio gyvenimo, – tai bent mirties prasme. Jei jis tikrai netikėtų jokia prasme, negalėtų nė piršto pajudinti ir vien todėl nenusižudytų.

Nesyk mačiau mirštančius užkietėjusius ateistus, kurie visą gyvenimą tiesiog bjaurėjosi tikėjimu „aukštesne būtybe" ar kito, aukštesnio matmens sąlygota gyvenimo prasme. Tačiau mirties patale, „savo mirties valandą", jie liudijo tai, ko neįstengė patirti ištisus dešimtmečius: saugumą, kuris ne tik pašiepia jų pasaulėžiūrą, kurio jau neįmanoma intelektualizuoti nei racionalizuoti. Kažkas

kyla, veržiasi *de profundis*, nešdamas visišką pasitikėjimą, neaišku, kam skirtą, nežinia, kuo pasitikintį; pasitikėjimą, nepaisantį nelemtos diagnozės.

Mums antrina Walteris v. Baeyeris: „Mes remiamės stebėjimais ir Plügge's išsakytomis mintimis. Objektyviai vertinant, jokios vilties nėra. Ligonis, jei jis nepraradęs sąmonės, pats turėtų pastebėti, kad jo būklė beviltiška. Bet jis vis tikisi, tikisi iki galo. Ko? Iliuzinė, išgijimą šiame pasaulyje žadanti tokių ligonių viltis leidžia nujausti kur kas gilesnę, transcendentinę jos prasmę: matyt, viltis yra įaugusi į žmogaus būtį, negalinčią apsieiti be jos, teigiančios būsimą pilnatvę, kuria tikėti žmogui ir dera, ir įprasta be jokių dogmų"[1].

Jei psichoterapija religingumo fenomenui priskiria ne vien tikėjimą Dievu, bet ir bendresnį tikėjimą prasme, ji visai teisėtai domisi šiuo fenomenu ir tiria jį. Čia ji išvien su Albertu Einsteinu, pasak kurio, klausti apie gyvenimo prasmę ir reiškia būti religingam.

Norėčiau paminėti panašų Paulio Tillicho teiginį: „Būti religingam reiškia aistringai kelti klausimą apie mūsų egzistencijos prasmę"[2].

Šiaip ar taip, galime tvirtinti, kad logoterapija, kaip psichoterapija priklausydama psichiatrijai, medicinai, vis dėlto turi teisę domėtis ne tik prasmės troškimu, bet ir *galutinės* prasmės, kurią aš mėgstu vadinti antprasme

[1] W. v. Baeyer, „Psychologie am Krankenbett", *Gesundheitsfürsorge – Gesundheitspolitik*, nr. 7, 1958, p.197.

[2] P. Tillich, „Die verlorene Dimension in der Religion"; iš *Abenteuer des Geistes*, Gütersloh, 1961, p. 234. Ludwigas Wittgensteinas siūlo tokį apibrėžimą: „Tikėti Dievu reiškia matyti, kad gyvenimas turi prasmę" (*Tagebücher 1914-1916*, Frankfurt a. M., 1960).

[Über-Sinn], troškimu. Religinis tikėjimas galiausiai yra tikėjimas šia antprasme, pasitikėjimas ja.

Žinia, tokia religijos samprata nedaug teturi bendro su konfesiniu ribotumu ir jo išdava – religine trumparegyste, Dievą laikančia tokia būtybe, kuriai terūpi, kad kuo daugiau žmonių ja tikėtų, ir dar taip, kaip prisako ta ar kita konfesija. Aš tiesiog negaliu įsivaizduoti, kad Dievas būtų toks smulkmeniškas. Antra vertus, negaliu įsivaizduoti ir to, kad bažnyčiai būtų prasminga *reikalauti*, jog aš tikėčiau. Aš negaliu *norėti* tikėti – kaip negaliu norėti mylėti, primesti sau meilės, kaip negaliu primesti sau vilties. Esama dalykų, kurių negali norėti ir kurie neatsiranda, pareikalavus ar paliepus. Paprastas pavyzdys: aš negaliu juoktis pagal komandą. Jei kažkas nori, kad juokčiausi, turės paplušėti ir papasakoti anekdotą.

Panašiai esti ir meilės, ir tikėjimo atveju: jais nepamanipuliuosi. Tai intencionalūs fenomenai, atsirandantys tik tada, kai nušvinta adekvatus objektas.

Vienądien mane klausinėjo amerikietė, žurnalo „Time" korespondentė. Ji pasiteiravo, ar aš nepastebįs tendencijos trauktis nuo religijos. Atsakiau, kad tendencija trauktis akivaizdi, bet ne nuo religijos, o nuo tų konfesijų, kurioms, regis, terūpi varžytis tarp savęs perviliojant tikinčiuosius. Žurnalistė paklausė, ar tai nereiškia, kad galiausiai atsiras *universali* religija? Paneigiau tai atsakydamas, kad priešingai, artėjame ne prie universalaus, o prie asmeninio, nepaprastai suasmeninto religingumo, kai kiekvienas, kreipdamasis į Dievą, atras savą, asmeninę, jam artimiausią kalbą.

Žinia, tai anaiptol nereiškia, kad neliks bendrų ritualų ir simbolių. Juk yra daugybė kalbų, bet ar nevienija daugelio jų bendras raidynas?

Šiaip ar taip, religijų įvairovė primena kalbų įvairovę. Niekas negali teigti, kad jo kalba pranašesnė už kitas: kiekviena kalba kalbėdamas žmogus gali atrasti tiesą – vieną tiesą, ir kiekviena kalba jis gali klysti ar net meluoti. Panašiai ir kiekviena religija gali būti tarpininkas, padedantis jam rasti kelią pas Dievą – vieną Dievą[3].

[3] Augustine'as Meieris (*Frankl's „Will to Meaning" as Measured by the Purpose in Life Test in Relation to Age and Sex Differences,* disertacija, Otavos universitetas, 1973), pasitelkęs testus ir statistiką parodė, kad galimybė atrasti prasmę nepriklauso ne tik nuo amžiaus, išsilavinimo, lyties, bet ir nuo to, ar žmogus religingas, ar ne, o *jei* jis religingas, nepriklauso nuo konfesijos. Tai sutampa su Leonardo Murphy'o tyrimo rezultatais (*Extent of Purpose-in-Life and Four Frankl-proposed Life Objectives,* disertacija, Otavos universitetas, 1967), kurie irgi rėmėsi testais ir statistika: „Žmonės, pasirinkę savo gyvenimo tikslu Dievą, pagal Gyvenimo tikslo testo rezultatus nežymiai skyrėsi nuo pasirinkusių tuo tikslu kitą žmogų. Abiem grupėms gyvenimas buvo vienodai prasmingas". Meierio išvada, susijusi ne su tikėjimu ar netikėjimu, o su konfesiniu tikėjimo išpažinimu, tokia: „Nesugebėjimas rasti duomenų, liudijančių, kad Gyvenimo tikslo testo rezultatai skiriasi priklausomai nuo religinių skirtumų, patvirtina Franklio idėją, kad įvairių religinių konfesijų patiriamas Dievas gali suteikti žmonėms vienodą prasmę".

IX. Sielogyda

Vis dėlto problema lieka: ką daryti su nereligingais žmonėmis, kai jie, trokšdami atsakymo į labiausiai juos jaudinančius klausimus, kreipiasi į gydytoją. Gydytojo kabinetas tapo ta vieta, kur renkasi gyvenimu nusivylę, jo prasme abejojantys žmonės.

„Nori gydytojas ar ne, bet šiandien jis dažnai yra priverstas vietoj dvasininko aptarti su pacientu jo vargus, visai nesusijusius su ligomis, ir patarti jam"; „nieko nepaveiksi, jei žmonės bėdoje šiandien dažniau ieško ne dvasininko, o patyrusio gydytojo patarimo" (H. J. Weitbrechtas). Čia kalbama apie tą vaidmenį, į kurį stumiamas gydytojas (Karlas Jaspersas, Alphonsas Maederis, G. R. Heyeris ir kt.). „Patys pacientai verčia mus perimti ir spręsti sielovados uždavinius" (Gustavas Bally). „Pernelyg dažnai psichoterapijai tenka virsti sielovada" (W. Schulte). Vadinamoji „vakarietiškos žmonijos emigracija nuo dvasininko prie nervų gydytojo" (Victoras v. Gebsattelis) yra faktas, kurio negali nepaisyti dvasininkas, ir reikalavimas, kurio neturėtų negirdėti gydytojas. „Net tada, kai psichoterapija to nežino ar nenori žinoti, ji neišvengiamai šiek tiek yra ir sielovada. Neretai jai tenka įsikišti taip, kad šis įsikišimas įgauna sielovados pobūdį"[1].

[1] A. Görres, *Jahrbuch der Psychologie und Psychotherapie*, nr. 6, 1958, p. 200.

Anaiptol neįtikimas prieštaravimas, kad psichoterapija neprivalanti guosti, – net tada, kai ji (ar apskritai medicina) jau nepajėgi gydyti. Ne tik gydyti, bet ir guosti ligonį yra gydytojo uždavinys; tai skelbiama ir Amerikos Medikų Asociacijos rekomendacijose: „Gydytojas privalo ir guosti sielą. Tai ne tik psichiatro užduotis. Tai kiekvieno praktikuojančio gydytojo užduotis". Esu tikras, kad prieš tūkstančius metų ištarti Izaijo žodžiai „Paguoskit manąją tautą, guoskit ją" ne tik galioja šiandien, bet adresuoti ir gydytojui.

Ar logoterapinė praktika yra moralizuojanti? Ji nėra tokia dėl paprastos priežasties: neįmanoma išrašyti prasmės recepto. Gydytojas niekada nesuteiks prasmės paciento gyvenimui. Prasmės apskritai negalima duoti, ją reikia atrasti. Pacientas privalo ją rasti pats, savarankiškai. Logoterapija nenusako prasmės ir beprasmybės, vertės ir nevertingumo. Ne logoterapija, o žaltys Rojuje pažadėjo žmonėms padarysiąs juos būtybėmis, būsiančiomis „Kaip Dievas, kuris žino, kas gera ir kas pikta".

Galima netgi parodyti, kad kitos psichoterapijos kryptys moralizuoja kur kas labiau nei logoterapija. Paminėsiu tik vieną straipsnį iš International Journal of Psychoanalysis[2], kuriame F. Gordon Pleune aiškina: „Psichoanalitikas pirmiausia yra moralistas. Jis veikia moralines ir etines žmonių pažiūras". Ir Freudas psichoterapeuto veiklą kartą apibūdino kaip „veiklą mokytojo, švietėjo, naujesnės ir geresnės pasaulėvokos skelbėjo"[3]. Nevengia moralizuoti netgi elgesio terapija, man regis,

[2] Nr. 46, 1965, p. 358.
[3] A. Görres, Praxis der *Psychotherapie*, nr. 14, 1969, p. 184.

itin blaivi kryptis, prisidėjusi prie neurozės demitologizavimo (taip pavadinčiau šį procesą); antai L. Krasneris rašo: „Terapeutas turi spręsti, kada žmogus elgiasi gerai ir kada blogai"[4].

Deja, šito neįstengia nei auklėtojas, nei psichiatras. Panašu, kad įprasta moralė netrukus bus nurungta. Anksčiau ar vėliau ne moralizuosime, o ontologizuosime moralę: gėris ir blogis nebus apibrėžiami kaip tai, ką privalome arba ko negalime daryti; gėriu laikysime tai, kas padeda realizuoti būtybei skirtą ir iš jos reikalaujamą prasmę, o blogiu – tai, kas šiam prasmės realizavimui kliudo.

Prasmės negalima suteikti, ją reikia atrasti. Rorschacho lentelei suteikiama prasmė, o (projekcinio) Rorschacho testo subjektas „demaskuoja" save tokio prasmės suteikimo subjektyvumu; bet gyvenime prasmė ne suteikiama, o atrandama. Gyvenimas – ne Rorschacho testas, tai veikiau galvosūkis. Gyvenimo prasmės negalima išrasti, ją reikia atrasti.

Niekas neneigia, kad tam tikromis aplinkybėmis žmogus negali suprasti prasmės, bet vis tiek privalo ją interpretuoti. Tai anaiptol nereiškia, kad ši interpretacija yra savavališka. Juk kiekvienas klausimas teturi vienintelį – teisingą – atsakymą, kiekvieną problemą galima išspręsti vieninteliu – tinkamu – būdu, kiekvienoje situacijoje glūdi vienintelė – tikroji – prasmė. Kartą diskutuojant po mano paskaitos (JAV) gavau štai tokį raštišką klausimą: „Kaip savo teorijoje Jūs apibrėžiate 600?" Diskusijos vedėjas probėgšmais žvilgtelėjo į tekstą ir norėjo lapelį su

[4] Cituojama pagal D. Grossmaną, *Psychotherapien,* nr. 5, 1968, p. 53.

klausimu atidėti į šalį tepasakęs: „Nesąmonė – kaip savo teorijoje Jūs apibrėžiate 600?" Paėmiau lapelį, pažvelgiau į jį ir pamačiau, kad diskusijos vedėjas – beje, profesionalus teologas – suklydo: klausimas buvo parašytas didžiosiomis raidėmis, ir angliškajame originale žodį „GOD" vargiai tegalėjai atskirti nuo „600". Dėl šios dviprasmybės susidūrėme su savotišku priverstiniu projekciniu testu, kurio rezultatai, turint omeny teologą ir mane, psichiatrą, šiaip ar taip, buvo paradoksalūs. Aišku,vėliau negalėjau atsispirti pagundai ir per savo paskaitas Vienos universitete pateikiau klusytojams iš JAV angliškąjį originalą; paaiškėjo, kad devyni studentai perskaitė „600", devyni – „GOD", o keturi svyravo tarp šių reikšmių. Bet svarbu tai, kad šios interpretacijos nebuvo lygiavertės, reikalinga buvo tik viena iš jų, vienintelė: klausimą pateikęs žmogus turėjo omeny „Dievą" ir tik jį, todėl jo klausimą suprato tie ir tik tie, kurie perskaitė „Dievas"!

Prasmę reikia atrasti, jos negalima sukurti. Sukurti galima arba subjektyvią prasmę [Sinn], vien prasmės pojūtį, arba nesąmonę [Unsinn]. Tad suprantama, kad žmogus, neįstengęs rasti (juolab išrasti) savo gyvenimo prasmės, bėgdamas nuo jį užplūstančio beprasmybės jausmo susikuria arba nesąmonę, arba subjektyvią prasmę. Jei pirmoji vyksta scenoje (absurdo teatras!), tai antroji atrandama per svaigulio būsenas, ypač sukeltas LSD. Bet šitaip svaiginantis rizikuojama nugyventi, nepastebėjus tikrosios prasmės, tikrų užduočių išoriniame pasaulyje (priešingai grynai subjektyviems vidiniams prasmės išgyvenimams). Negaliu pamiršti bandomųjų gyvūnų, kuriems vienas mokslininkas iš Kalifornijos įsodino į pagumburį elektrodus. Gyvūnai pajusdavo pasitenkinimą, kai

imdavo tekėti elektros srovė: taip būdavo patenkinamas lytinis arba alkio instinktas; galiausiai jie išmoko patys įjungti srovę, ir nuo tol visiškai ignoravo realius partnerius ir realų jiems siūlomą maistą.

X. Prasmės organas

Bet prasmę ne tik reikia, ją ir galima atrasti: jos ieškantį žmogų veda sąžinė. Trumpai tariant, sąžinė yra prasmės organas. Galėtume ją apibrėžti kaip žmogaus gebėjimą apčiuopti tą vienatinę ir vienkartinę prasmę, kuri slypi kiekvienoje situacijoje.

Tai, ką sąžinė nuveikia kaskart, kai atrandama unikali situacijos prasmė, veikiausiai yra visybės suvokimas, grįstas prasmės troškimu, kurį Jamesas C. Crumbaugh'-as ir Leonardas T. Maholickas vadina išimtine žmogaus savybe aptikti prasmės kontūrus ne vien tikrovėje, bet ir galimybėje[1].

Dėmesio verta tai, jog pats eksperimentinės visybės psichologijos [Gestaltpsychologie] kūrėjas Wertheimeris drįsta situacijos reikalavimus vertinti kaip objektyvias ypatybes; Lewinas irgi kalba apie „raginamą" situacijos pobūdį. Kartu su Rudolfu Allersu galime pavadinti šią jos savybę trans-subjektyvia. Bet prasmė susijusi ne tik su tam tikra situacija, ji susijusi ir su konkrečiu į tą situaciją įtrauktu asmeniu. Kitaip tariant, prasmė kinta ne tik kas dieną ir kas valandą, ji keičiasi priklausomai nuo konkretaus žmogaus. Tai prasmė ne tik *ad situationem*, bet ir *ad personam*.

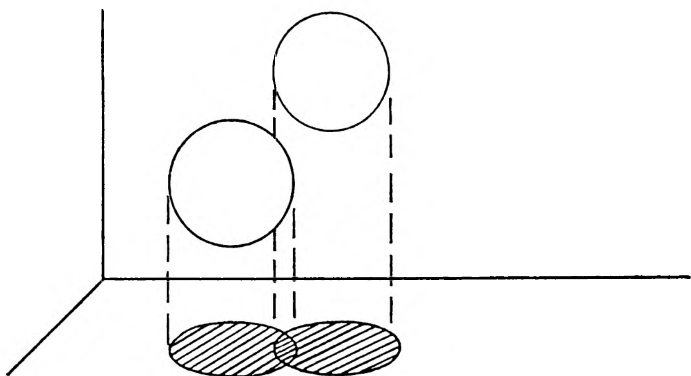
[1] J. C. Crumbaugh und L. T. Maholick, „The Case of Frankl's „Will to meaning", *Journal of Existential Psychiatry*, nr. 4, 1963, p. 42.

Sąžinė gali žmogų ir suklaidinti. Negana to, iki paskutinės akimirkos, iki paskutinio atodūsio žmogus nežino, ar jis tikrai realizavo savo gyvenimo prasmę, ar galbūt klydo – *ignoramus et ignorabimus*. Bet tai, kad net savo mirties valandą nežinosime, ar mūsų prasmės organas, mūsų sąžinė, nepasidavė apgaulei, savo ruožtu reiškia, kad žmogus nėra tikras, kad kaip tik jo, o ne kito sąžinė buvo teisi. Tai nereiškia, kad tiesos nėra. Tiesa tegali būti viena; bet niekas negali būti tikras, kad ji atsiskleidė jam, o ne kam nors kitam.

Prasmė siejasi su vienatine ir vienkartine situacija; bet esama ir prasmės universalijų, susijusių su *condition humaine*; šios plačios prasmės galimybės vadinamos vertybėmis. Labiau ar mažiau bendromis laikomos vertybės, moraliniai ir etiniai principai, išsikristalizavę per žmonių visuomenės istoriją, palengvina žmogaus gyvenimą, tačiau šio palengvėjimo kaina yra ta, kad žmogus stumiamas į konfliktą. Omeny turime ne sąžinės konfliktus, jų apskritai nebūna: tai, ką sako sąžinė, kaskart yra vienareikšmiška. Konfliktas glūdi pačiose vertybėse, nes, kitaip nei visada vienkartinė ir vienatinė konkrečių situacijų prasmė, vertybės *per definitionem* yra abstrakčios prasmės universalijos. Todėl jos galioja ne tik ypatingoms, į nepakartojamas situacijas įtrauktoms asmenybėms, bet apima plačius pasikartojančių, tipinių situacijų arealus, o šie arealai kertasi. Tad pasitaiko situacijų, kai žmogus priverstas rinktis vertybes, rinktis iš aibės vienas kitam prieštaraujančių principų. Kad šis pasirinkimas nebūtų savavališkas, žmogus vėl turi klausyti sąžinės; tik ji leidžia spręsti laisvai, bet ne savavališkai, o atsakingai. Žinia, net ir sąžinės atžvilgiu žmogus yra laisvas; bet ši laisvė tėra pasirinkimas vienos iš dviejų galimybių: klausyti są-

žinės ar leisti jos įspėjimus pro ausis. Sistemingai ir metodiškai tramdant ir slopinant sąžinę, žengiama arba į vakarietišką konformizmą, arba į rytietišką totalitarizmą priklausomai nuo to, ar perdėm apibendrintas „vertybes“ visuomenė siūlo individui, ar jėga jas primeta.

Beje, konfliktas anaiptol nebūtinai glūdi pačiose vertybėse; galbūt tik atrodo, kad vertybių galiojimo sritys susikerta, gal jų sankirta atsiranda tik dėl projekcijos, dėl matmens netekties. Gal įspūdis, kad jos kertasi ir šioje sankirtoje neigia viena kitą, susidaro tik todėl, kad neatsižvelgiame į skirtingą hierarchinį dviejų vertybių statusą; panašiai du rutuliai, projektuojami iš trimatės erdvės į dvimatę, tik tariamai prasiskverbia į vienas kitą.



Iš: Viktor E. Frankl, *The Will to meaning*, New York, 1970, p. 57.

Mes gyvename beprasmybės jausmo epochoje. Tokioje epochoje reikia siekti, kad auklėjimas neapsiribotų žinių teikimu, bet ir ugdytų sąžinę; tik tada žmogus taps pakankamai jautriu, kad galėtų išgirsti kiekvienoje situ-

acijoje glūdintį reikalavimą. Tokioje epochoje, kai, regis, daugeliui prarado reikšmę Dešimt Dievo Įsakymų, reikia siekti, kad žmogus įstengtų išgirsti dešimtis tūkstančių įsakymų, užkoduotų dešimtyse tūkstančių situacijų, kurias jam pateikia gyvenimas. Tada ne tik šis jo gyvenimas vėl taps prasmingas (*prasmingas* reiškia kupinas *užduočių*), bet ir pats žmogus bus imunizuotas prieš konformizmą ir totalitarizmą, nes tik budri sąžinė leidžia žmogui atsispirti, nepasiduoti konformizmui ir nenusilenkti totalitarizmui.

Šiaip ar taip, šiandien labiau nei kada nors anksčiau auklėti reiškia ugdyti atsakomybę. Mes gyvename pertekliaus visuomenėje, ne vien materialių gėrybių pertekliaus: tai ir informacijos perteklius, informacinis sprogimas. Vis didesnės knygų ir žurnalų šūsnys kaupiasi ant mūsų rašomųjų stalų. Mus užtvindo vilionės, ne tik seksualinės. Norėdamas atsispirti šiam žiniasklaidos skleidžiamų vilionių tvanui, žmogus turi žinoti, kas svarbu ir kas ne, kas esminga ir kas ne, vienu žodžiu: kas turi prasmę ir kas ne.

XI. Ikirefleksyvi ontologinė žmogaus savivoka

Kuo prasmė platesnė, tuo sunkiau ją suvokti. Begalinės prasmės baigtinė būtybė apskritai neįstengia suvokti. Čia kapituliuoja mokslas ir prabyla išmintis, toji širdies išmintis, apie kurią Blaise'as Pascalis kartą pasakė: „Le cæur a ses raisons, que la raison ne connaît point"[1]. Ir psalmių autorius mini *sapientia cordis*[2] (89 psalmė). Beje, galime kalbėti ir apie ikirefleksyvią ontologinę žmogaus savivoką. Metodiškai nepriekaištinga fenomenologinė analizė, ištyrusi, kaip paprastas ir kuklus žmogus, „žmogus iš gatvės", suvokia save, parodytų, kad žmogaus būtis reiškia nuolatinį susidūrimą su situacijomis, kurių kiekviena yra ir dovana [Gabe], ir užduotis [Aufgabe]. Kiekviena situacija „užduoda" mums įgyvendinti jos prasmę. Kartu ji „duoda" galimybę, šitaip įgyvendinus prasmę, realizuoti save. Kiekviena situacija yra šauksmas, ir turime suklusti, turime paklusti šiam šauksmui.

Fenomenologiškai analizuodami tiesioginį, nesuklastotą paprasto „žmogaus iš gatvės" išgyvenimą, kurį tereikia išversti į mokslinę terminologiją, atskleistume, kad paklusdamas savajam prasmės troškimui, žmogus ne tik ieško prasmės, bet ir ją randa, aranda vienu trijų būdų. Pirmiausia, jo požiūriu, prasminga yra ką nors nuveikti

[1] Širdis turi savo motyvus, kurių nesuvokia protas *(pranc.)*.
[2] Širdies išmintis *(lot.)*.

ar sukurti. Toliau, jam atrodo prasminga ką nors išgyventi, ką nors mylėti; tačiau kartais jis gali įžvelgti prasmę ir tada, kai jaučiasi visiškai bejėgis beviltiškoje situacijoje. Tokiu atveju svarbi jo laikysena, ta nuostata, kuria jis pasitinka neišvengiamą ir nepakeičiamą likimą. Jo laikysena ir nuostata gali paliudyti tai, ką įstengia tik žmogus: paversti kančią laimėjimu. Pailiustruosiu tai ištrauka iš vieno laiško. Medicinos studentas iš Jungtinių Valstijų rašo man: „Čia, Amerikoje, aplink mane bendraamžiai ir vyresni žmonės, beviltiškai ieškantys savo egzistencijos prasmės. Vienas mano draugas neseniai mirė kaip tik todėl, kad neįstengė jos rasti. Žinau, kad dabar, susipažinęs su logoterapija, veikiausiai galėčiau jam padėti, jei jis būtų gyvas. Bet jo jau nebėra. Tačiau jo mirtis man visada bus atrama gelbstint tuos, kurie atsidūrė bėdoje. Manau, kad rimtesnės paskatos negali būti. Nepaisant mano sielvarto dėl draugo mirties, nepaisant iš dalies ir mano kaltės dėl šios mirties, jo būtis – ir jo nebūtis! – yra nepaprastai prasminga. Jei kada nors man pakaks jėgų dirbti gydytoju, prisiimti atsakomybę, jis bus ne veltui miręs. Labiausiai pasaulyje noriu vieno: neleisti, kad tokia tragedija pasikartotų kitam žmogui".

Nėra tokių gyvenimo situacijų, kurios būtų tikrai beprasmės[3]. Taip yra todėl, kad teisinga elgsena ir nuostata

[3] Thomas D. Yarnellas praneša, kad naudojo Gyvenimo tikslo testą tirdamas 40 karinių oro pajėgų kariškių ir 40 internuotų šizofrenikų; abiem atvejais testo pagalba neaptikta nė menkiausios koreliacijos tarp prasmės atradimo pojūčio ir amžiaus bei intelekto koeficiento. Tai sutampa su Crumbaugh'o stebėjimais, kurie liudija dar ir tai, kad Gyvenimo tikslo testo rezultatai nekoreliuoja ir su išsilavinimu. Matyt, žmogus gali rasti gyvenimo prasmę nepriklausomai nuo tokių dalykų, kaip amžius, intelekto koeficientas, išsilavinimas, – teigia Yarnellas

pasitikę tariamai negatyvius žmogaus egzistencijos aspektus, ypač tragiškąją kančios, kaltės ir mirties triadą, galime paversti juos kažkuo pozityviu, paversti laimėjimu. Visa tai žino žmogus iš gatvės, net ir neįstengdamas to verbalizuoti. Pirmapradė savivoka neleidžia žmogui iš gatvės laikyti save, tarkim, pilietinio karo – karo tarp Ego, Id ir Superego – lauku; jo manymu, gyvenimas yra grandinė situacijų, kuriose jis atsiduria, kurias vienaip ar kitaip privalo įveikti, kurios kaskart turi visiškai konkrečią prasmę, tik su juo susijusią ir tik jo reikalaujančią. Pirmapradė savivoka liepia jam padaryti viską, kad aptiktų, apčiuoptų šią prasmę. Fenomenologija tik išverčia šią savivoką į mokslinę kalbą; ji ne vertina faktus, o nustato, kaip žmogus iš gatvės išgyvena vertybes. Paskui tai, ką fenomenologija sužinojo apie prasmingo gyvenimo galimybes, logoterapija vėl išverčia į paprasto žmogaus kalbą, kad ir jam padėtų atrasti savo gyvenimo prasmę.

Tai visiškai įmanoma. Šiame kontekste norėčiau pateikti vieną atvejį: kartą vedžiau Psichiatrijos fakultetui skirtą seminarą Stanfordo universitetete; man buvo pristatyta medicinos seselė, sirgusi vėžiu, kurio jau nebegalima operuoti, ir tai žinojusi. Pacientė verkdama įėjo į kambarį, kuriame buvo susirinkę Stanfordo psichiatrai, ir

(„Purpose in Life Test: Further Correlates", *Journal of Individual Psychology*, nr. 27, 76, 1972). Analogiškus rezultatus šio testo pagrindu gavo ir Augustine Meieris (*Frankl's „Will to meaning" as Measured by the Purpose in Life Test in Relation to Age and Sex Differences*, disertacija, Otavos universitetas, 1973) ne tik išsilavinimo, bet ir lyties, ir tikėjimo išpažinimo ar netikėjimo atžvilgiu. Meieris mano, kad šie statistiniai rezultatai „dera su Franklio teorija, teigiančia, kad kiekvienas žmogus gali rasti prasmingus tikslus ir pagal juos orientuoti savo gyvenimą".

verksmo gniaužiamu balsu pasakojo apie savo gyvenimą, talentingus ir gerus vaikus, apie tai, kaip jai sunku su viskuo atsisveikinti. Iki šiol aš, atvirai pasakius, nemačiau jokio atsparos taško, kad galėčiau panaudoti pokalbyje logoterapines idėjas. Bet dabar buvo galima paversti pozityviu, suvokti ir interpretuoti kaip prasmingą negatyviausią jos požiūriu dalyką: kad ji turinti palikti pasaulyje tai, kas brangiausia. Pakako paklausti, ką tokiu atveju turėtų sakyti moteris, apskritai neturinti vaikų. Žinoma, esu tikras, kad ir bevaikės moters gyvenimas anaiptol neprivalo būti beprasmis. Bet visai nesunku įsivaizduoti, kad tokia moteris pirmiausia liūdėtų, kad nėra nieko, ką ji priversta „palikti pasaulyje", kai ateina metas su šiuo pasauliu atsisveikinti. Tą pačią akimirką pacientės veidas nušvito. Staiga ji suvokė, kad svarbu ne tai, kad turime atsisveikinti, nes atsisveikinti anksčiau ar vėliau turėsime kiekvienas. Iš tikrųjų svarbu, ar apskritai yra kas nors, su kuo turime atsisveikinti. Kas nors, ką galime palikti pasaulyje, kas nors, per ką realizuosime prasmę ir save tądien, kai mūsų laikas baigsis. Sunku nusakyti, kaip palengvėjo pacientei, kai mūsų sokratiškas pokalbis įgavo šį kopernikišką posūkį.

Dabar norėčiau supriešinti logoterapinį intervencijos stilių su psichoanalitiniu, pasitelkdamas vieną Edithos Weißkopf-Joelsen (amerikietės psichoanalitikės, tapusios logoterapijos sekėja) darbą: „Remdamiesi psichoterapiniu procesu, kurį vienas Freudo sekėjas atliko su moterimi, sirgusia neišgydomu vėžiu, galime pailiustruoti, kaip demoralizuojančiai veikia gyvenimo prasmės neigimas, pirmiausia tos gilios prasmės, kuri potencialiai glūdi ir kančioje". Weißkopf-Joelson cituoja K. Eisslerį: „Ji palygino, koks prasmingas buvo jos ankstesnis gyvenimas ir

kokia beprasmė dabartinė jos gyvenimo fazė; bet, pasak jos, netgi dabar, kai ji jau nebegali dirbti pagal profesiją ir dieną ištisas valandas turi gulėti, jos gyvenimas šiek tiek prasmingas, nes vaikams svarbu, kad ji yra, ir ji jaučiasi šitaip atliekanti savo užduotį. Bet jei kada nors ją paguldytų į ligoninę be jokios vilties sugrįžti namo, jei ji jau neįstengtų išlipti iš lovos, virstų nenaudingu, nepaslankiu mėsos gniužulu, gyvenimas prarastų bet kokią prasmę. Žodžiu, ji buvo pasiryžusi iškęsti visus skausmus, kol tai nors kiek prasminga; bet kodėl turėjau pasmerkti ją laukti ir kęsti kančias, kol gyvenimas neturės jokios prasmės? Pasakiau jai, kad, mano manymu, ji labai smarkiai klysta: *visas* jos gyvenimas yra beprasmis ir visada toks *buvo*, dar *prieš* susergant. Pasakiau, kad rasti gyvenimo prasmę vis dar nesėkmingai mėgina filosofai; ankstesnis ir dabartinis jos gyvenimas skiriasi tik tuo, kad anksčiau ji dar įstengė tikėti gyvenimo prasme, o dabar jau nebeįstengia. Iš tikrųjų, kaliau jai į galvą, *abi* jos gyvenimo fazės buvo visiškai beprasmės. Tai išgirdusi pacientė sutriko, apsimetė nesuprantanti manęs ir apsipylė ašaromis"[4].

Eissleris ne tik nepadėjo pacientei patikėti, kad ir kančia gali būti prasminga, jis sugriovė jos tikėjimą, kad gyvenimas apskritai gali turėti prasmę. Pasidomėkime, kaip kiti psichologai, ne psichoanalitikai, elgiasi susidūrę su tragiškais žmonių gyvenimo atvejais – artėjančia savo ar kito žmogaus mirtimi. Ką daro elgesio terapijos atstovas? Vienas žymiausių teoriškai pagrįstos elgesio modifikacijos atstovų informuoja: tokiais atvejais „pacientas turė-

[4] K. Eissler, *The Psychiatrist and the Dying Patient*, New York, 1955, p. 190.

tų atsakinėti į telefonų skambučius, pjauti pievoje žolę arba plauti indus, o terapeutas turėtų girti šią veiklą ar kitaip jį skatinti"[5].

Jei man pavyksta parodyti paskutinę ir kartu aukščiausią galimybę atrasti prasmę teisingai, drąsiai kenčiant, aš suteikiu ne pirmąją, o paskutinę pagalbą. Pateiksiu fragmentą įrašo, kuriame užfiksuotas mano pokalbis su paciente; šis įrašas padarytas per vieną paskaitą klinikoje. Kalbėjausi su paciente klausytojų, medicinos, filosofijos ir teologijos studentų, akivaizdoje. Savaime suprantama, kad nuo pradžios iki pabaigos šis pokalbis buvo improvizacija. Aštuoniasdešimtmetė pacientė sirgo vėžiu, kurio jau nebuvo galima operuoti.

Franklis: „Na, miela ponia Kotek, kaip šiandien, žvelgdama atgal, Jūs vertinate savo ilgą gyvenimą? Ar tai buvo gražus gyvenimas?"

Pacientė: „Ak, ponas profesoriau, turiu pasakyti, kad tai buvo geras gyvenimas. Jis buvo toks gražus. Turiu dėkoti Dievui už viską, ką jis man dovanojo. Aš vaikščiojau į teatrą. Aš klausiausi koncertų. Žinot, kartais ta šeima iš Prahos, kurios namuose daugybę dešimtmečių tarnavau, mane pasiimdavo į koncertą. Už visą tą grožį turiu dabar dėkoti Dievui".

Tačiau reikėjo, kad ji suvoktų savo nesąmoningą, išstumtą neviltį. Ji turėjo susikauti su šia neviltimi, kaip Jokūbas kovėsi su angelu, kol šis jį palaimino. Reikėjo pasiekti, kad ji palaimintų savo gyvenimą, kad galėtų pasakyti „taip" savo likimui, kurio jau neįmanoma pakeisti. Kad ir kaip paradoksaliai skambėtų, turėjau pasiekti, kad pradžioje ji suabejotų savo gyvenimo prasme,

[5] J. Wolpe, *American Journal of Psychotherapy*, nr. 25, 1971, p. 362.

įsisąmonintų savo abejones, o ne išstumtų jas, ką akivaizdžiai darė lig šiol.

Franklis: „Jūs prisimenate tokius gražius išgyvenimus, ponia Kotek. Bet netrukus visa tai baigsis?"

Pacientė (susimąsčiusi): „Taip, visa tai baigsis."

Franklis: „Kaipgi dabar, ponia Kotek, ar Jums neatrodo, kad kartu išnyks visi tie gražūs dalykai, kuriuos Jūs patyrėte? Kad jie neteks galios, bus sunaikinti?"

Pacientė (vis dar susimąsčiusi): „Šitie gražūs dalykai, kuriuos patyriau..."

Franklis: „Pasakykite, ponia Kotek, ar gali kas nors padaryti nebuvus Jūsų išgyventos laimės? Ar gali ją kas nors išdildyti?"

Pacientė: „Jūs teisus, ponas profesoriau, niekas negali padaryti jos nebuvus".

Franklis: „Ar gali kas nors sunaikinti tą gėrį, kurį Jūs patyrėte pasaulyje?"

Pacientė: „Ne, niekas negali."

Franklis: „Ar gali kas nors sunaikinti tai, ką Jūs pasiekėte ir iškovojote?"

Pacientė: „Jūs teisus, ponas profesoriau, niekas negali to sunaikinti."

Franklis: „O ar gali kas nors sunaikinti tai, ką Jūs drąsiai ištvėrėte? Ar gali kas nors tai ištrinti iš praeities? Iš tos praeities, į kurią Jūs viską sudėjote, išgelbėjote kaip derlių? Į kurią atidėjote, kurioje sukaupėte?"

Pacientė (iki ašarų sujaudinta): „Niekas to negali. Niekas! (Po valandėlės): „Tikrai, man teko daug kentėti. Bet aš stengiausi ištverti visus tuos smūgius, kuriuos smogė gyvenimas. Žinote, profesoriau, aš tikiu, kad kančia yra bausmė. Aš tikiu Dievu."

Kalbėdamas paprastai neleidžiu sau sieti prasmę su kokiais nors religinio pobūdžio dalykais ir svarstyti šiuos su ligoniu; bet kai atsiskleidė pozityvi religinė pacientės nuostata, niekas jau netrukdė tą nuostatą kaip duotybę įtraukti į psichoterapinį procesą.

Franklis: „Bet sakykite, ponia Kotek, ar negalėtų kančia būti tiesiog išbandymas? Ar negali būti, kad Dievas nori pamatyti, kaip ponia Kotek ištveria kančią? Turbūt galiausiai jis turės pripažinti: taip, ji drąsiai ją ištveria. O dabar pasakykite man, kaip Jums atrodo, ar gali kas nors padaryti nebuvus tokių laimėjimų?"

Pacientė: „Ne, šito niekas negali."

Franklis: „Juk jie išlieka, ar ne?"

Pacientė: „Žinoma, jie išlieka!"

Franklis: „Žinote, ponia Kotek, Jūs ne tik daug nuveikėte savo gyvenime, ir iš savo kančios Jūs padarėte geriausia, ką įmanoma padaryti. Jūs esate pavyzdys visiems mūsų pacientams. Aš sveikinu juos, kad jie gali imti pavyzdį iš Jūsų!"

Klausytojai pradėjo spontaniškai ploti! Vėl kreipiuosi į senąją moterį: „Matote, ponia Kotek, šie plojimai skirti Jums. Jūsų gyvenimui, kuris buvo vienas didžiulis laimėjimas. Jūs galite didžiuotis tokiu gyvenimu. Nedaug žmonių tegali didžiuotis savo gyvenimu! Norėčiau pasakyti, ponia Kotek: Jūsų gyvenimas – tai paminklas. Paminklas, kurio joks žmogus pasaulyje negali sunaikinti!"

Iš auditorijos senoji moteris ėjo labai lėtai. Po savaitės ji mirė. Ji mirė kaip Jobas: soti metais. Bet paskutinę gyvenimo savaitę ji nebuvo prislėgta. Priešingai, ji buvo ori ir kupina pasitikėjimo. Regis, įstengiau parodyti, kad ir jos gyvenimas buvo prasmingas, kad net ir jos kančia turėjo gilesnę prasmę. Iki tol senąją moterį slėgė rūpestis,

kad ji nugyveno beprasmį gyvenimą. Paskutiniai jos žodžiai, įrašyti ligos istorijoje, buvo tokie: „Mano gyvenimas yra paminklas, taip pasakė profesorius. Studentams auditorijoje. Aš gyvenau ne veltui..."

XII. Žmogus ieško galutinės prasmės[1]

Ponios ir ponai! Kai atvyksta pranešėjas iš Vienos, veikiausiai tikitės, kad jis kalbės su austrišku akcentu, – tai ir darau; jei jis, be to, psichiatras, veikiausiai tikitės, kad jis remsis Freudu, – tebūnie taip. Freudas mus išmokė laikyti žmogų būtybe, iš esmės tesiekiančia vienintelio dalyko – malonumo. Kaip tik Freudas įvedė malonumo principą; antra vertus, realybės principo koegzistencija anaiptol neprieštarauja Freudo hipotezei, kad pagrindinė žmogaus motyvacija – tai malonumo siekis; juk Freudas nesyk pabrėžia, kad realybės principas savo ruožtu tarnauja malonumo principui, tėra šio „modifikacija, kuria iš esmės irgi siekiama tik malonumo“[2], ir „kuri reiškia malonumo principo tąsą kitomis priemonėmis“[3]. „Šio akimirksnio malonumo, kurio padariniai abejotini, atsisakoma tik tam, kad vėliau kitais būdais būtų patirtas labiau garantuotas malonumas“[4]. Antra vertus, neturėtume

[1] Garsajuostę su šia paskaita, „Oscar Pfister Award Lecture“, 1985 metais skaityta anglų kalba metiniame Amerikos Psichiatrų asociacijos susirinkime Dalase, Techaso Valstijoje, pavadinimu „Man in Search of Ultimate Meaning“, galima įsigyti adresu: Audio Transcripts, 610 Madison Street, Alexandria, Virginia 22314 (užsakymo numeris L 19-186-85; kaina 10 JAV dolerių).

[2] S. Freud, *Gesammelte Werke*, t. XI, p. 370.

[3] H. Hartmann, „Ich-Psychologie und Anpassungsproblem“, iš: *Psyche*, nr.14, 1960, p. 81.

[4] S. Freud, *Gesammelte Werke*, t. V, p. 415.

nepastebėti ir pamiršti, kad, Freudo požiūriu, malonumo principas savo ruožtu tarnauja platesniam, B. W. Cannono aprašytam homeostazės principui (*The Wisdom of the body*, New York, 1932), kurio tikslas yra mažinti vidines įtampas, kad būtų išlaikyta arba atstatyta vidinė pusiausvyra. Freudas irgi panašiai apibūdino „psichikos aparato tikslą": „nugalėti, įveikti iš išorės ir iš vidaus tą aparatą užplūstančius dirgiklius ir jaudulius"[5].

Tokiam žmogaus paveikslui stinga fundamentalios ontologinės žmogaus egzistencijos charakteristikos, kurią norėčiau pavadinti savęs transcendavimu. Žodžiu, teigiame, kad žmogaus būtis visada pranoksta save, visada krypsta į kažką, kas jau nėra ji pati, – kažką arba ką nors kitą! Kitaip tariant, žmogų galiausiai domina ne kokios nors jo paties vidinės būsenos, ne malonumas ir ne vidinė pusiausvyra; jis atsigręžia į pasaulį, išorinį pasaulį, ir šiame pasaulyje ieško prasmės, kurią įstengtų įgyvendinti, ar žmogaus, kurį galėtų mylėti. Kartu ikirefleksyvi ontologinė savivoka leidžia jam šiek tiek nutuokti, kad save jis realizuoja tik tiek, kiek įstengia save *pamiršti*, o save pamiršta irgi tik tiek, kiek atsiduoda – tam reikalui, kuriam tarnauja, ar tam asmeniui, kurį myli.

Deja, ir antroji iš dviejų klasikinių Vienos psichoterapijos mokyklų, Alfredo Adlerio individualioji psichologija, nepaiso to fakto, kad egzistencija visada transcenduoja save. Ši mokykla žmogų laiko tokia būtybe, kuri stengiasi išsivaduoti iš tam tikros vidinės būsenos, nevisavertiškumo jausmo, ir išsiugdo pranašumo siekį; tokia motyvacija daugmaž prilygsta Nietzsche's įvardytam „galios troškimui" [Wille zur Macht].

[5] S. Freud, *Gesammelte Werke*, t. XI, p. 370.

Kol motyvacijos teorijos pagrindas yra „malonumo troškimas" (taip nuo šiol vadinsime Freudo skelbtą malonumo principą), arba Adlerio skelbtas pranašumo siekis, tol kalbama apie tipišką giluminę psichologiją. „Aukštumų psichologija"[6] žmogaus paveikslą papildo siekiais, kuriuos reikėtų įkurdinti „anapus" malonumo principo bei galios troškimo, ir ryškiausias tų siekių yra prasmės paieška. Prisiminkite, kad Oskaras Pfisteris dar 1904 metais siūlė nukreipti tyrinėjimus šia linkme, sakydamas, kad „kur kas svarbiau (lyginant su gilumine psichologija) pripažinti dvasines žmogaus prigimties aukštumas, kurios ne mažiau galingos už jos gelmes".

Aukštumų psichologija anaiptol nepakeičia giluminės psichologijos, priešingai, ji yra pastarosios papildymas, neišvengiamas papildymas, pabrėžiantis išskirtinį žmogaus poreikį, būtent *prasmės poreikį,* kuris yra, ko gero, žmogiškiausias iš visų žmogaus poreikių ir kurį galime supriešinti su psichoanalizės ir individualiosios psichologijos motyvacijos teorijomis, pavadindami „prasmės troškimu"[7].

Kaip tik prasmės troškimas šiandien ypač frustruojamas. Šiandienos žmogų vis labiau užvaldo beprasmybės jausmas, kurį paprastai lydi „vidinės tuštumos" pojūtis; žodžiu, kalbame apie reiškinį, kurį kadaise aprašiau ir pavadinau „egzistenciniu vakuumu"[8]. Dažniausiai jis reiškiasi kaip nuobodulys ir abejingumas. Jei nuobodulys šiame kontekste liudija, kad nebeliko susidomėjimo

[6] V. E. Frankl, „Zur geistigen Problematik der Psychoterapie", iš *Zeitschrift für Psyhocterapie,* nr. 10, 1938, p. 33.

[7] V. E. Frankl, *Der unbedingte Mensch, Wien,* 1949.

[8] V. E. Frankl, *Pathologie des Zeigeistes,* Wien, 1955.

pasauliu, abejingumas rodo, kad stinga iniciatyvos ką nors pasaulyje keisti, ką nors pagerinti!

Tiek apie egzistencinio vakuumo fenomenologiją. Ką galėtume pasakyti apie jo epidemiologiją? Tikriausiai galiu pateikti atsitiktinai parinktą štai tokią pastraipą iš Irwino D. Yalomso knygos „*Existential Psychotherapy*“[9]: „Iš keturiasdešimties nuolatinių pacientų, kurie kreipėsi į psichiatrijos kliniką prašydami ambulatorinio gydymo, trisdešimčiai nuošimčių pagrindinė buvo prasmės problema – pačių pacientų, terapeutų ar nepriklausomų liudininkų požiūriu“.Vis dėlto netikiu, kad kiekvieną neurozės (ar net psichozės) atvejį lydi beprasmybės jausmas, antra vertus, ne labiau tikiu ir priešingu teiginiu, – kad beprasmybės jausmas kiekvienu atveju sukelia neurozę. Kitaip tariant, nei neurozė yra „noogeninė“[10], t.y. kildintina iš egzistencinio vakuumo, nei egzistencinis vakuumas yra patogeninis, juolab negalima jo laikyti apskritai patologiniu reiškiniu. Priešingai, manau, kad ne tik klausti apie savo gyvenimo prasmę, bet ir abejoti šia prasme yra kaip tik žmogaus privilegija. Ar koks kitas gyvūnas kada nors abejojo savo gyvenimo prasme? Bent jau nė viena iš pilkųjų Konrado Lorenzo žąsų tikrai ne.

Jei egzistencinio vakuumo negalima suvokti kaip noogeninės ar psichogeninės neurozės, vis dėlto jį nesunku paaiškinti kaip sociogeninę neurozę. Industrinė visuomenė nuolat siekia patenkinti visus įmanomus žmonių poreikius, o jos šalutinis produktas, vartotojiška visuomenė, netgi stengiasi kurti naujus poreikius, kad paskui

[9] New York, 1980.

[10] V. E. Frankl, „Über Psychotherapie“, iš *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde*, nr. 3, 1951, p. 461.

galėtų juos tenkinti. Pamirštamas tik žmogiškiausias iš visų žmogaus poreikių – prasmės poreikis. Industrializaciją lydinti urbanizacija pakerta žmogaus šaknis, atitolina jį nuo tradicijų ir tradicinių vertybių. Akivaizdu, kad tokiomis aplinkybėmis beprasmybės jausmas kamuoja pirmiausia jaunąją kartą; tai liudija ir empirinių tyrimų rezultatai. Šiame kontekste norėčiau paminėti tik masinį neurozinį sindromą, „addiction, aggression, depression"[11] triadą, kurios neginčijama priežastis yra beprasmybės jausmas. Pacituosiu tik vieną tyrinėtoją: Stanley'ui Krippneriui pavyko parodyti, jog visi jo apklausti jauni narkomanai kamavosi dėl to, kad viskas jiems atrodė tiesiog beprasmiška.

Dabar laikas paklausti, ką apskritai turime omeny, kai kalbame apie „prasmę". Logoterapijos požiūriu, prasmė nėra kažkas abstraktaus, priešingai, tai visiškai konkreti prasmė: konkreti prasmė situacijos, su kuria susiduria irgi konkretus asmuo. Toks prasmės suvokimas primena figūros suvokimą pagal Maxą Wertheimerį ir, antra vertus, „Aha"-išgyvenimą pagal Karlą Bühlerį. Juk Kurtas Lewinas ir Maxas Wertheimeris[12] mini raginamą duotos situacijos pobūdį. Išties, kiekviena situacija kažko reikalauja iš mūsų, pateikia klausimą, – tokį klausimą, į kurį atsakome vienokiu ar kitokiu veiksmu, taigi priimdami *iššūkį*. Žodžiu, prasmės suvokimas skiriasi nuo figūros suvokimo tuo, kad pastaruoju atveju išvystame figūrą jos fone, o suvokiant prasmę, sakytume, realybės fone sušvinta, atkreipia mūsų dėmesį galimybė – galimybė vienaip ar kitaip formuoti duotą situaciją.

[11] Žalingi įpročiai, agresija ir depresija *(angl.)*.

[12] Some Problems in the Theory of Ethics; M. Henle (Hrsg.), *Documents of Gestalt Psychology*, Berkeley, 1961.

Turbūt savaime suprantama, kad mes, psichiatrai, nesugebame „išrašyti“ savo pacientams jų gyvenimo prasmės. *Pagal receptą prasmės neįsigysi.* Tačiau visiškai įmanoma padėti jiems suvokti, kad *galimybės atžvilgiu* mūsų gyvenimas yra ir lieka prasmingas bet kokiomis aplinkybėmis. Daugiau nei dvidešimt tyrinėtojų empiriškai patvirtino, kad žmogus įstengia atrasti savo gyvenimo prasmę *nepriklausomai* nuo lyties, amžiaus, IK (intelekto koeficiento), išsilavinimo, charakterio struktūros, aplinkos ir netgi nepriklausomai nuo to, ar jis tikintis, ar ne, o *jei* tikintis – nepriklausomai nuo konfesijos, kuriai priklauso. Nurodysiu tik Browno, Casciani'o, Crumbaugh'o, Dansart'o, Durlaco, Kratochvilo, Lukas, Lunceforddo, Masono, Meierio, Murphy'o, Planovos, Popielskio, Richmondo, Robertso, Rucho, Sallee'o, Smitho, Yarnello ir Youngo mokslinius darbus[13].

Šie mokslinio tyrimo rezultatai paneigia beprasmybės jausmo kuždesį; antra vertus, jie patvirtina ikirefleksyvią žmogaus savivoką ir ikirefleksyvų prasmės suvokimą, kurių fenomenologinė analizė rodo, kaip paprastas „žmogus iš gatvės“ įstengia atrasti gyvenime prasmę – ir ją įgyvendinti. Regis, jis žino, kad prasmės galimybę gali realizuoti trimis būdais: pirma, atlikdamas kokį nors darbą ar sukurdamas kūrinį; antra, kažką išgyvendamas, kitaip tariant, jis patiria prasmę ne tik dirbdamas, bet ir mylėdamas. Negana to, regis, jis žino ir tai, kad esama trečio *kelio prasmės link*: susidūrus su situacija, kurios negalime pakeisti, visada lieka galimybė keisti *mūsų nuostatą* tos situacijos atžvilgiu, – keisti nuostatą ir kartu keistis

[13] V. E. Frankl, *The Unconcscious God. Psychotherapy and Theology*, New York, 1985.

patiems: mes galime augti ir bręsti, galime pranokti save. Tai teisinga ir kalbant apie tris „tragiškosios triados" komponentus, apie kančią, kaltę ir mirtį, nes kančią galima paversti laimėjimu, kaltę – perkaita, žmogaus būties laikinumą – atsakingos veiklos paskata (V. E. Frankl, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Bern, 1984).

Vyskupas Georgas Moseris pateikia istoriją, liudijančią, kad žmogus gali paversti asmeninę tragediją triumfu. Praėjus keleriems metams po karo vienas gydytojas sutiko žydę moterį, kuri nešiojo auksinę apyrankę, inkrustuotą pieniniais jos vaikų dantukais. „Graži apyrankė", – pasakė gydytojas. „Taip, – atsakė moteris, – štai Miriamos dantukas, štai – Esteros, o šis Samuelio..." Ji išvardijo pagal amžių visus savo sūnus ir dukteris. „Devyni vaikai, – pridūrė, – ir visus sugrūdo į dujų kamerą". Sutrikęs gydytojas paklausė: „Kaipgi Jūs galite gyventi su tokia apyranke?" Moteris santūriai atsakė: „Izraelyje aš vadovauju našlaičių prieglaudai"[14].

Tad aiškėja, kad prasmę įmanoma išplėšti ir iš kančios, o tai savo ruožtu patvirtina potencialios gyvenimo prasmės besąlygiškumą. Ar tai turėtų reikšti, kad atrandant prasmę kančia neišvengiama? Tai būtų grubus nesusipratimas. Anaiptol neteigiu, kad kančia yra būtina, priešingai, noriu pasakyti, kad prasmė įmanoma nepaisant kančios, kad ji įmanoma netgi per kančią, tačiau tik tuo atveju, kai ši kančia neišvengiama, t. y. kai negalima pašalinti kančios priežasties – biologinės, psichologinės ar

[14] G. Moser, *Wie finde ich zum Sinn des Lebens?*, Freiburg in Breisgau, 1978, cituojama iš: V. E. Frankl, *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*, München, 1985.

sociologinės. Jei piktybinį auglį galima pašalinti, pacientą operuosime; jei į mūsų kabinetą ateis neuroze sergantis pacientas, darysime viską, kad išvaduotume jį nuo ligos; jei serga visuomenė, imsimės politinių veiksmų, kai jie įmanomi ir kol įmanomi. Nebūtina kančia yra ne didvyriškumo, o mazochizmo ženklas.

Jau pradžioje minėjome, kad logoterapijos kontekste prasmė reiškia konkrečios situacijos, su kuria kaskart susiduria taip pat visiškai konkreti asmenybė, prasmę. Maža to, akivaizdu, kad esama ir galutinės, visa aprėpiančios prasmės. Bet kuo platesnė prasmė, tuo sunkiau ją suvokti. Omeny turime visumos prasmę, prasmę gyvenimo kaip visumos; negaliu įsivaizduoti, kad psichiatras ar apskritai mokslininkas, remdamasis apriorinėmis prielaidomis ar tiesiog ideologinėmis indoktrinacijomis, iš anksto neigtų bent jau galimybę tokios – ne unikalios, bet universalios – prasmės. Kaipgi siejasi „konkreti situacijos prasmė" su šia universalia prasme? Norėčiau pasinaudoti alegorija: prisiminkime filmą, kurį sudaro tūkstančių tūkstančiai atskirų scenų, ir kiekviena scena yra savaip prasminga žiūrovui; bet viso filmo prasmę imame nutuokti tik seanso pabaigoje, žinia, tik tuo atveju, jei pirma suvokėme ir kiekvienos atskiros scenos prasmę! Ar ne panašiai vyksta gyvenime? Ar mūsų gyvenimo prasmė neatsiskleidžia mums (jei ji apskritai atsiskleidžia) tik pačioje pabaigoje? Ar nepriklauso ši *galutinė* mūsų gyvenimo prasmė nuo to, ar įgyvendinome kuo sąžiningiausiai kiekvienos atskiros situacijos prasmę?

Iki šiol rėmėmės tuo, kad galutinė prasmė visiškai išsprūsta bent jau iš intelekto gniaužtų; antra vertus, veikiausiai galime atlikti savotišką *ekstrapoliaciją*; konkrečiu įvykiu norėčiau pailiustruoti, ką turiu omeny. Vienądien

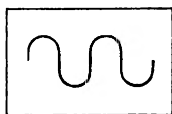
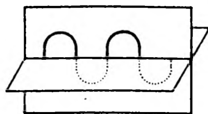
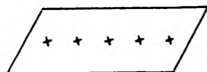
užeinu į savo asistento Dr. K. vedamą grupinės terapijos seánsą. Grupė kaip tik aptaria atvejį moters, kurios vienuolikmetis sūnus neseniai mirė trūkus apendicitui. Motina mėgino nusižudyti ir buvo atgabenta į mūsų kliniką. Įsiterpiu: „Įsivaizduokite, kad beždžionei daromos skausmingos injekcijos, norint gauti serumo nuo poliomielito. Ar įstengs beždžionė suprasti, kodėl ji turi kentėti?" Grupė vienbalsiai sutinka, kad beždžionei niekada nepavyks suprasti žmogaus, įtraukusio ją į savo eksperimentus, samprotavimų; žmogaus pasaulis jai neprieinamas. Ji nepasiekia šio pasaulio, nepalytėja jo. Tęsiu toliau: „O ar žmogui yra kitaip, ar žmogaus pasaulis – paskutinė stotelė, už kurios daugiau nieko nėra? Ar neturime manyti, kad žmogaus pasaulį savo ruožtu pranoksta kitas, jau žmogui neprieinamas pasaulis, ir tik šiame pasaulyje galima būtų atrasti jo kančios prasmę?"[15] Atsitiktinumas lėmė, kad visi grupės dalyviai buvo nereligingi; bet visiteli sutiko, kad jei toks žmogiškąjį matmenį pranokstantis matmuo net ir būtų *neįtikimas* [nicht glaub-haft], jis visiškai *įmanomas* [denk-bar] ir būtų žmogui taip pat neprieinamas, kaip žmogiškasis matmuo beždžionei.

Jei šio aukštesnio matmens nepasiekia nei „grynasis protas", nei plikas intelektas, kitaip tariant, jei jo neįmanoma nei grynai racionaliai suvokti, nei intelektualiai apčiuopti, vadinasi, ir mokslas čia nelabai tegali įsikišti. Žodžiu, moksliniame pasaulėvaizdyje nėra vietos galutinei prasmei. Bet ar tai reiškia, kad pasaulis yra beprasmis? Ar tai veikiau nereiškia, kad mokslas – bent jau *galutinės* prasmės atžvilgiu – yra tiesiog *aklas*? E. Schrödingeris

[15] V. E. Frankl, *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*, München, 1985.

teisėtai tvirtina, kad gamtos mokslams stinga visko, kas siejasi su įvykių prasme ir tikslu. Prasmė neatsiskleidžia, kai apsiribojame vien gamtos mokslais. Tas pjūvis, kuriuo gamtos mokslai perveria realybę, neužkliudo prasmės.

Čia negaliu nepacituoti Jacques'o Monodo. Jis teigia, kad bet kokia gyvybė atsiranda dėl mutacijų sąveikos ir selekcijos. „Grynojo atsitiktinumo" idėja, pasak jo, yra „vienintelė tikrai įmanoma, nes tik ją patvirtina stebėjimo ir patirties faktai. Niekuo nepagrįsta prielaida, kad tokius vaizdinius kada nors reikės permąstyti arba kad juos apskritai galima permąstyti"[16]. Į tai reikėtų atsakyti: be abejo, mutacijos atrodo grynai atsitiktinės toje pjūvio plokštumoje, kurią atitinka „gamtos mokslai". Jei sakoma, kad mokslas negali nustatyti teleologijos, šią neigiamą žinią reikėtų formuluoti atsargiau: teleologijos neatspindi gamtamokslinės projekcijos plokštuma, ši plokštuma jos neužkliudo. Bet tai anaiptol nereiškia, kad ji neegzistuoja aukštesniame matmenyje. Teleologijos galimybės atsižadėjimas mokslą pranokstančiame matmenyje, tokios galimybės neigimas neturi nieko bendro su empirija, yra tiesiog filosofija – ne kritiškai reflektuota, o diletantiška, atgyvenusi filosofija.

Tarkime, kad kreivė yra vertikalioje plokštumoje, kurią kerta horizontali plokštuma. Pastarojoje kreivę atspin-

[16] *Newsweek*, 1971, balandžio 26.

di pjūvio taškai, penki izoliuoti taškai, kurie atrodo tarp savęs nesusiję. Bet taip tik atrodo. Jie tik tariamai nesusiję. Juos sieja kreivės dalys, esančios ne horizontalioje plokštumoje, o už jos ribų, virš jos ir po ja.

Pasinaudokime šia alegorija kalbėdami apie įvykius, tarp kurių irgi pasigendame „prasmingų" sąsajų, tarkim, apie anas lyg ir beprasmes mutacijas; tada suprasime, kodėl šios mutacijos (ir visa evoliucija) „gamtos mokslų" pjūvio plokštumoje privalo atrodyti grynas atsitiktinumas, o „aukštesnė" arba „gilesnė" prasmė gali atsiskleisti tik kitoje pjūvio plokštumoje kaip anoji virš horizontalios plokštumos arba po ja esanti kreivė. Pabrėžiu: ne visada įmanoma nustatyti prasmingus sąryšius, taigi suprasti teleologiškai, paprastai pavyksta paaiškinti tik priežastinius ryšius. Bet mažų mažiausiai galime suprasti, kodėl taip yra ir netgi privalo būti, kodėl kažkas yra ir turi būti tariamai beprasmiška ir kodėl vis dėlto galime tikėti anapus, tarsi kitoje pjūvio plokštumoje, slypinčia prasme, kurią tegalime įžvelgti atsidūrę toje plokštumoje[17].

Čia kapituliuoja žinojimas ir taria žodį tikėjimas; tai, kas nepažinu, nebūtinai yra neįtikima. Kaip minėjome, vien intelekto nepakanka siekiant išgauti, ar viskas beprasmiška, ar anapus visko slypi slapta prasmė; kad ir kokia menka būtų intelektualaus atsakymo į šį klausimą galimybė, vis dėlto visada įmanomas egzistencinis šio klausimo sprendimas. Kai argumentai „už" galutinę prasmę ir „prieš" ją atsveria vienas kitą, visada galime padėti ant svarstyklių lėkštės mūsų pačių būties svorį, t. y.

[17] V. E. Frankl, *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*, München, 1985.

galime ryžtis vienai iš dviejų mąstymo galimybių[18]. Įvertinęs abi mąstymo galimybes *prasme tikintis* žmogus taria savąjį „fiat", savąjį „amen": „Kad ir kaip būtų, apsisprendžiu elgtis taip, *tarsi* gyvenimas turėtų begalinę, mūsų baigtinio suvokimo galias pranokstančią prasmę, aukščiausią prasmę". Pakeliui išsikristalizuoja ir apibrėžimas: „Tikėjimas – tai ne mąstymas, atsisakantis mąstomo reiškinio realumo, bet mąstymas, papildytas mąstančiojo egzistenciškumu" (V. E. Frankl, *Der unbedingte Mensch*, Wien, 1949).

Kaip elgiasi, susidūręs su „nepažiniu" reiškiniu, „žmogus iš gatvės", vyras ar moteris iš gatvės? Gal leisite man performuluoti klausimą? Ar esate kada stovėję scenoje? Jei taip, atsimenate, kad rampų šviesos akinami vietoj žiūrovų salės tematėte didelę juodą skylę[19]; bet turbūt jums nekilo mintis abejoti, kad žiūrovai yra, ar ne? Panašiai atsitinka daugeliui mūsų planetos gyventojų: kasdienybės „spindesio" akinami „didelę juodą skylę" jie užpildo simboliais. Tai vienas žmogaus poreikių: „įžvelgti" kažką tame Nieke, prieš kurį jis stovi, – kažką ar, tiksliau, ką nors. Jis, sakytume, sutaria su egzistencializmu, kurį, mano supratimu, galima redukuoti į tokią tezę: „Nothingness is really no-thing-ness" (Niekas iš tikrųjų

[18] „Ne dėl logikos dėsnio, o tik iš savo būties gelmių žmogus gali nuspręsti, gali pasirinkti vieną arba kitą. Tikra tėra tai: jei žmogus pasiryžta tikėti galutine prasme, aukščiausia būties prasme, šis tikėjimas kaip kiekvienas tikėjimas pasireikš kūrybiškai... Pasirinkti vieną mąstymo galimybę – tai daugiau nei vien pasirinkti mąstymo galimybę, tai reiškia gryną mąstymo *galimybę įtikrovinti*". (V. E. Frankl, *...trotzdem Ja zum Leben sagen*, Wien, 1946.)

[19] V. E. Frankl, *Die Existenzanalyse und die Problem der Zeit*, Wien, 1947.

reiškia nebuvimą daiktu). T. y. „galutinės prasmės" atitikmuo, galutinė būtis, vienu žodžiu, Dievas, nėra daiktas tarp kitų daiktų, bet, pasak Heidegerrio, „pati būtis". Tad negalime šią „antbūtį" [Über-Sein] (jeigu leistina taip sakyti), kuri kažkaip pranoksta pasaulį, lyginti su pasaulį užplūdusiais, „pasaulyje esančiais" (Martin Heidegger), „vidiniais pasaulio daiktais". Antraip rizikuotume klysti panašiai kaip vienas mažas berniukas, kuris kartą man prasitarė, jog gerai žinąs, kuo norėtų tapti, būtent „akrobatu ant cirko trapecijos arba Dievu". Apie Dievą jis kalbėjo taip, tarsi būti Dievu tėra viena iš daugybės profesijų.

Dabar grįžkime prie simbolio: plyšys (jei ne praraja), skiriantis simbolizuojantįjį nuo simbolizuojamojo, skausmingiausiai juntamas, kai kalbama apie „antbūtį". Bet neteisūs būtume, jei susilaikytume, atsisakytume simbolizavimo vien todėl, kad simbolis niekada negali sutapti su tuo, ką jis reprezentuoja. Prisiminkime paveikslus, vaizduojančius peizažą ir dangų virš jo: kiekvienas dailininkas, bent jau kiekvienas į realizmą linkęs dailininkas, „parodys" mums dangų tiesiog nupiešdamas porą debesų. Bet ar ne debesys kaip tik mažiausiai identiški dangui? Ar ne debesys, kurie tarsi leidžia nujausti dangų, iš tikrųjų užstoja jį nuo (tiesioginio) žvilgsnio? Vis dėlto jie naudojami kaip geriausias ir paprasčiausias dangaus simbolis.

Žodžiu, kas dieviška, irgi dažniausiai simbolizuojama pasitelkus kažką, kas *nėra* dieviška: dieviškieji atributai tėra tik *žmogiškos*, jei ne pernelyg žmogiškos, savybės. Dievas neišvengiamai simbolizuojamas labiau ar mažiau antropomorfiniais būdais ir pavidalais. Ar dėl šių antropomorfinių priedų turime teisę urmu atmesti visus religinius dalykus? Gal priešingai, daugiau pasiekia-

me prie galutinės tikrovės slėpinio artėdami (šiaip ar taip, asimptotiškai) simboliniu, o ne grynai abstrakčiu keliu? Konradas Lorenzas – būtent Konradas Lorenzas! – neseniai televizijos interviu pasakė: „Globaliai vertinant valstietės iš Griunau ir B. F. Skinnerio pasaulėžiūros teisingumo mastą, paaiškės, kad valstietė, tikinti nekaltu Marijos prasidėjimu, Dievu bei visais šventaisiais, yra kur kas arčiau tiesos, nei behavioristas"[20].

Žinoma, *nekritiškai* antropomorfizuodami pakliūsime į pinkles. Paaiškinsiu tai pasitelkdamas anekdotą. Religijos mokytojas, kalbėdamas mokykloje apie Dievo stebukladarystes, pasakoja: „Gyveno kartą neturtingas žmogus; jo žmona mirė po gimdymo, o jis neturėjo pinigų žindyvei pasamdyti. Tada Dievas padarė stebuklą: vyriškiui išaugo krūtys, ir nuo šiol jis pats galėjo žindyti kūdikį". Mažasis Moricas suabejoja: „Tiesą sakant, ponas mokytojau, man ne visai aišku. Ar ne paprasčiau Dievui padaryti, kad žmogus – tarsi atsitiktinai – rastų gatvėje pinigų? Tada jis galėtų pasisamdyti žindyvę, o Dievui neprireiktų daryti stebuklo". „Kvailas berniuk! – atsako mokytojas. – Dievas nesišvaisto grynais, jei gali padaryti stebuklą!"[21]

Žodžiu, religiją galime apibrėžti kaip simbolių sistemą, tokių simbolių, kurie žymi tai, ko neįmanoma užfiksuoti sąvokomis, o paskui išreikšti žodžiais; bet ar šis poreikis kurti arba naudoti simbolius nėra tiesiog fundamentalus *condition humaine* požymis ar bruožas? Antra vertus, argi sugebėjimas kalbėti ir suprasti tai, kas pasakyta, nėra pagrindinė žmogaus būties charakteris-

[20] Konrad Lorenz/Franz Kreuzer, *Leben ist Lernen*, München, 1981.
[21] V. E Frankl, *Der leidende Mensch*, Bern, 1984.

tika? Tad būsime visiškai teisūs apibūdinę kaip „simbolių sistemas" atskiras kalbas, kurias žmonija sukūrė per savo istoriją.

Šitaip sugretinę religiją ir kalbą, privalome pabrėžti ir tai, kad niekam nedera skelbti savo gimtąją kalbą esant *pranašesnę* už kitas kalbas: *kiekviena* kalba kalbėdamas žmogus gali artėti prie tiesos – vienos tiesos, ir kiekviena kalba jis gali klysti ar net meluoti. Ir *kiekviena* religija gali būti tarpininkas, padedantis atrasti Dievą – vieną Dievą[22]. Mes susiduriame ne tik su lingvistiniu, bet ir su religiniu pliuralizmu: religijos paprastai įgauna įvairių konfesijų pavidalus – konfesijų, iš kurių nė viena, kaip sakyta, neturi teisės skelbtis pranašesne už kitas. Bet ar negali būti, kad religinis pliuralizmas anksčiau ar vėliau bus įveiktas, ir jo vietą užims religinis universalizmas? Aš netikiu tokiu religiniu esperanto. Priešingai, artėjame ne prie universalaus religingumo, bet prie asmeninio, itin suasmeninto religingumo, kai kiekvienas, kreipdamasis į Dievą, atras asmeninę, savą, jam artimiausią kalbą[23]. Gordonas W. Allportas ypač išskiria induizmą, laikydamas jį „ypatingu pavyzdžiu institucinės religijos, pripažįstančios kraštutinį religinių jausmų individualumą"[24].

Ar tai reiškia, kad artėja atskirų konfesijų ir jų organizacijų bei institucijų žlugimas? Nemanau: kad ir kokiais skirtingais stiliais žmonės išreikštų savo galutinės prasmės paiešką ir kreiptųsi į galutinę būtį, visada yra ir

[22] V. E. Frankl, *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Freiburg im Breisgau, 1987.

[23] V. E. Frankl, *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Freiburg in Breisgau, 1987.

[24] G. W. Allport, *The Individual and His Religion*, New York, 1956.

bus bendri ritualai ir simboliai. Juk yra daugybė kalbų, bet ar daugelis jų neturi bendro raidyno?

Pripažinkime, kad mūsiškis religijos, religijos platesne žodžio prasme, supratimas mažai teturi bendro su konfesiniu ribotumu ir jo padariniu, religine trumparegyste, laikančia Dievą būtybe, kuriai iš esmės terūpi tai, kad kuo daugiau žmonių ja tikėtų, ir dar taip, kaip prisako konkreti konfesija. „Tikėkite, – sakoma mums, – ir viskas bus *okay*". Bet aš negaliu įsivaizduoti, kad bažnyčiai būtų prasminga *reikalauti,* jog aš tikėčiau. Aš negaliu *norėti* tikėti, kaip negaliu norėti mylėti, taigi primesti sau meilės, kaip negaliu primesti sau vilties neigdamas tai, ką tikrai žinau. Esama dalykų, kurių negalima norėti ir kurie neatsiranda pareikalavus ar paliepus. Pateiksiu paprastą pavyzdį: aš negaliu juoktis pagal komandą. Jei kas nori, kad juokčiausi, tegul malonėja papasakoti anekdotą. Panašiai yra ir meilės, ir tikėjimo atveju: jais nepamanipuliuosi. Būdami intencionalūs fenomenai, jie pasireiškia tik tada, kai nušvinta adekvatus turinys ir objektas[25]. Jei norite, kad kas nors patikėtų Dievu, turite padaryti, kad Dievas jam taptų tikėtinu („believable"), tačiau pirmiausia patys turite įtikinamai („credible") veikti. Kitaip tariant, turite elgtis visiškai priešingai nei elgiasi konfesijos, regis, neturinčios ką veikti – tik kautis tarp savęs ir pervilioti tikinčiuosius.

Ar nekalbėjau apie tokį religingumą, kai kiekvienas, kreipdamasis į Dievą, atranda savo asmeninę kalbą? Šio Aš-Tu-santykio, kurį Martinas Buberis laiko dvasinės egzistencijos esme, viršūnė yra malda, ir ypač jos, kaip dialogo, struktūra. Tereikia atsižvelgti į tai, kad būna ne tik

[25] V. E. Frankl, *Das Leiden am sinnlosen Freiburg in Breisgau, 1987.*

tarpasmeninis, bet ir vidinis asmeninis kalbėjimas, būtent pokalbis su pačiu savimi. Apmąstydamas jį neseniai ir vėl grįžau prie apibrėžimo, kurį – tiksliai atsimenu – susikūriau būdamas penkiolikos metų, ir kurio nenorėčiau slėpti nuo jūsų. Jis skamba taip: Dievas yra mūsų intymiausių pokalbių su savimi partneris. Praktiškai tai reiškia: kaskart, kai esame visiškai vieni, kaskart, kai mūsų pokalbį su savimi lydi kraštutinė vienatvė ir kraštutinis sąžiningumas, šių pokalbių su savimi partnerį galime teisėtai vadinti Dievu – nepriklausomai nuo to, ar laikome save ateistais, ar tikinčiaisiais. Šis skyrimas yra neesminis operatyvaus apibrėžimo atveju. Mūsų apibrėžimas neperžengia ribų, už kurių ima skirtis teistinė ir ateistinė pasaulėžiūra. Skirtumas tampa pastebimas tik tada, kai viena stovykla atkakliai teigia, jog kalbama apie pokalbius su savimi ir tik su savimi, o kita stovykla tikisi žinanti, kad žmogus – suvokia jis tai ar ne – bendrauja su kažkuo, kas nėra jis pats. Bet argi išties taip svarbu, tariama ar tikra yra toji „kraštutinė vienatvė"? Gal svarbu vien tai, kad ji pažadina „kraštutinį sąžiningumą"? Jeigu Dievas yra, esu tikras, kad Jis nelabai užsigaus, kai kas nors Jį supainios su savimi „pačiu" ir tiesiog kitaip pavadins. Klausimas tik, ar apskritai esama tikrų ateistų. Vienoje knygoje[26] remdamasis kazuistine medžiaga pateikiau samprotavimus apie tai, jog kiekvienas iš mūsų yra tikintis bent jau platesne šio žodžio prasme savo nesąmoningose gelmėse, kad ir koks išstumtas, užverstas būtų šis tikėjimas. Ir jei Freudas kartą prasitarė, kad žmogus dažnai būna ne tik kur kas amoralesnis, nei tiki-

[26] V. E. Frankl, *The Unconscious God. Psychotherapy and Theology*, New York, 1985.

si, bet ir kur kas moralesnis, nei mano, mes galime pridurti: kartkartėmis jis gali būti ir kur kas religingesnis, nei pasiruošęs pripažinti. Šis tikėjimo visuotinumas – tebūnie tai nesąmoningas tikėjimas ar tikėjimas galutine prasme – paaiškina, kodėl save laikantys ateistais neatsilieka nuo sąmoningai tikinčiųjų sugebėjimu atrasti savo gyvenimo prasmę (tai galima įrodyti empiriškai).

Tad ar keista, jei paaiškėja, kad net ir neišreikštas religingumas įstengia pasipriešinti išorinėms ir vidinėms aplinkybėms ir sąlygoms. Antai mano bendradarbiai pasirūpino ištirti koreliaciją tarp tėvo Imago ir religinio gyvenimo, apklausdami visus be išimties ligonius, atvykusius į kliniką per dvi paras. Keista: iš dvidešimt trijų nepriekaištingai auklėtų žmonių tik šešiolika vėliau išlaikė tokį pat gerą santykį su Dievu, o septyni išsižadėjo savo tikėjimo; iš trylikos patyrusių negatyvų tėvo Imago poveikį tik du buvo galima priskirti prie netikinčiųjų, o ne mažiau kaip vienuolika prasiveržė į religingą gyvenimą[27].

Tiek apie auklėjimo įtaką. O ką galima pasakyti apie aplinkos įtaką? Remdamasis profesine patirtimi ir asmeniniais išgyvenimais drįstu teigti, kad didžiajai daugumai tikinčių koncentracijos stovyklų kalinių Dievas „nemirė", – čia aš prieštarauju vienam amerikiečių rabinui, kuris savo knyga *After Auschwitz* nori įtikinti mus, kad buvo priešingai (jis juk *nebuvo* Aušvice). Man regis, tikėjimas Dievu yra besąlygiškas, antraip tai nėra tikėjimas Dievu. Besąlygiškas tikėjimas išlieka netgi tada, kai šeši milijonai tampa holokausto aukomis, o jei jis nėra besąlygiškas, tai išnyksta pamačius vienintelį nekaltą mirš-

[27] V. E. Frankl, *Der Wille zum Sinn*, Bern, 1982.

tantį kūdikį (naudojuosi Dostojevskio argumentacija). Mes negalime derėtis su Dievu, negalime pasakyti: tikėsiu tavimi iki šešių tūkstančių ar milijono holokausto aukų; tačiau tai bus neįmanoma, jei jos viršys milijoną; man labai gaila, bet tokiu atveju turėsiu atsisakyti tavimi tikėti.

Faktai liudija, kad La Rouchefoucauld'o aforizmą, nusakantį išsiskyrimo poveikį meilei, galima varijuoti: kaip vėtra užgesina mažą ugnį ir įpučia didelę, taip ir katastrofos susilpnina menką tikėjimą ir sustiprina tvirtą.

Tiek apie išorines aplinkybes. O ką galima pasakyti apie vidines sąlygas, kurioms priešintis pajėgia tikėjimas? Vienoje knygoje[28] aprašiau sunkios maniakinės fazės atvejį, kitose knygose – endogeninės depresijos[29] ir šizofrenijos[30] atvejus, tokius atvejus, kai pacientų religingumo negalėjo pažeisti net psichozė.

Ponios ir ponai! Pateikęs operatyvų religijos apibrėžimą, kuris toks neutralus, jog įima net agnosticizmą ir ateizmą, likau psichiatru, nes diskutavau su religija, laikydamas ją *žmogišku* fenomenu, teigdamas, kad per ją reiškiasi pats žmogiškiausias iš visų žmogiškų fenomenų, būtent prasmės troškimas. Iš tikrųjų religiją galime apibrėžti kaip „*galutinės* prasmės troškimą".

Šis religijos apibrėžimas sutaria su kitu, už kurį turime būti dėkingi Albertui Einsteinui: „Būti religingu reiškia rasti atsakymą į klausimą: kokia yra gyvenimo pras-

[28] V. E. Frankl, *The Will to Meaning*, New York, 1988.

[29] V. E. Frankl, *The Unconscious God. Psychotherapy and Theology*, New York, 1985.

[30] Plg. mano knygas *Man's Search for Meaning*, New York, 1985, ir *The Will to Meaning*, New York, 1988.

mė?"[31] Kitą apibrėžimą pateikia Ludwigas Wittgensteinas: „Tikėti Dievu reiškia matyti, jog gyvenimas turi prasmę"[32] . Žodžiu, fizikas Einsteinas, filosofas Wittgensteinas ir psichiatras Franklis daugmaž sutaria.

Belieka paklausti, kiek šie apibrėžimai priimtini teologui. Religingas žmogus tiki gyvenimo prasme (Ludwigas Wittgensteinas); bet ar tas, kuris tiki gyvenimo prasme, savo ruožtu jau yra religingas (Albertas Einsteinas)? Šiaip ar taip, tik teologas gali reikalauti ir laukti atsakymo į klausimą: ar teisinga ne tik Wittgensteino tezė, bet ir Einsteino pasiūlyta jos inversija? O mes, psichiatrai, galime ir privalome palaikyti religijos ir psichiatrijos dialogą abipusės tolerancijos dvasia, tolerancijos, kuri būtina pliuralizmo laikais ir medicinos srityje, tos abipusės tolerancijos, kurios įspūdingą pulsavimą aptinkame Oskaro Pfisterio ir Sigmundo Freudo laiškuose. Dėkoju už dėmesį.

[31] A. Einstein, *Out of My Later Years*, New York, 1950.
[32] L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1914*, Frankfurt a. M., 1960.

Literatūros apie logoterapiją sąrašas

Sudarė prof. dr. Eugenio Fizzotti ir doc. dr. Franz Vesely

Išsamios yra I (knygos) ir III (disertacijos) bibliografijos dalys. Nuodugnią vokišką ir anglišką bibliografiją galite gauti adresu: Institut für Logotherapie c/0 Dr. Alfried Länglie, Eduard Sueß-Gasse, 10, A-1150 Wien.

I. Knygos

Bazzi, Tullio, und Eugenio Fizzotti: Guida alla logoterapia. Per una psicoterapia riumanizzata. Citta Nuova Editrice, Roma, 1986.

Böckmann, Walter: Sinn-orientierte Leistungsmotivation und Mitarbeiterführung. Ein Beitrag der Humanistischen Psychologie, insbesondere der Logotherapie nach Viktor E. Frankl, zum Sinn-Problem der Arbeit. Enke, Stuttgart, 1980.

Böckmann, Walter: Heilen zwischen Magie und Maschinenzeitalter. Ein Beitrag der Humanistischen Psychologie, insbesondere der Logotherapie nach Viktor E. Frankl, zum Phaenomen des Heilens littera produktion bielefeld, 1981.

Boesch, Detmar: Friedenspädagogik im Unterricht. Theorie und Praxis der Logotherapie Viktor E. Frankls und ihre Bedeutung für unterrichtliches Planen und Handeln. Universität Oldenburg (Zentrum für psychologische Berufspraxis), Oldenburg, 1982.

Boeschemeyer, Uwe: Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1977.

Bulka, Reuven P.: The Quest for Ultimate Meaning. Principles and Applications of Logotherapy. With a Foreword by Victor E. Frankl. Philosophical Library, New York, 1979.

Bulka, Reuven P., Joseph B. Fabry und William S. Sahakian: Logotherapy in Action. Foreword by Viktor E. Frankl. Aronson, New York, 1979.

Caponnetto, Mario: La voluntad de sentido en la Lagoterapia de Viktor Frankl. Estudio critico. Institute de Ciencias sociales, Buenos Aires 1985, und Ediciones Gladius, Buenos Aires, 1984 (2., erweiterte Auflage).

Crumbaugh, James C.: Everything to Gain. A Guide to Selffulfillment Through Logoanalysis. Nelson-Hall, Chicago, 1973.

Crumbaugh, James C., William M. Wood und W. Chadwick Wood: Logotherapy. New Help for Problem Drinkers. Foreword by Victor E. Frankl. Nelson-Hall, Chicago, 1980.

Dienelt, Karl: Erziehung zur Verantwortlichkeit. Die Existenzanalyse V. E. Frankls und ihre Bedeutung für die Erziehung. Österreichischer Bundesverlag, Wien, 1955.

Dienelt, Karl: Von Freud zu Frankl. Österreichischer Bundesverlag, Wien, 1967.

Dienelt, Karl: Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Uni-Taschenbücher 227, Ernst Reinhardt, München-Basel, 1973.

Dienelt, Karl: Opvoeding tot verantwoordlijkeit. Gezien vanuit de existenzanalyze van V. E. Frankl. Pax, Gravenhage, 1962.

Dienelt, Karl: Dybdepsykologi og pedagogikk. Fra Freud til Frankl. Fabritius & Sonners Forlag, Oslo, 1970.

Doering, Dieter: Die Logotherapie Viktor Emil Frankls. Forschungsstelle des Instituts für Geschichte der Medizin der Universität, Köln, 1981.

Fabry, Joseph B.: Das Ringen um Sinn. Eine Einführung in die Logotherapie. Herder, Freiburg im Breisgau, 3 Auflagen, 1973-1980.

Fabry, Joseph B.: The Pursuit of Meaning. Viktor E. Frankl, Logotherapy and Life. Preface by Viktor E. Frankl. Harper & Row, New York, 6 Auflagen, 1968 bis 1980.

Fabry, Joseph B.: Introduzione alla logoterapia. Astrolabio, Roma, 1970.

Fabry, Joseph B.: La busqueda de significado. La logoterapia aplicada a la vida. Prologo de Viktor E. Frankl. Fondo de Cultura Economica, Mexiko, 3 Auflagen, 1977-1984.

Fabry, Joseph B.: Frankl's Logotherapy (japanisch). Ushio Shuppan, Tokyo, 1976.

Fabry, Joseph B.: Geef zin aan je leven. Werken met Frankl's logotherapie. Lemniscaat, Rotterdam, 1980.

Fabry, Joseph B.: Logotherapeia. Eptalophos, Athen, 1981.

Fabry, Joseph B.: The Pursuit of Meaning. Viktor Frankl, Logotherapy and Life (hebräisch). Sifirat Poalim Publishing House, Tel Aviv, 1983.

Fabry, Joseph B.: A busca do significado. Viktor Frankl - logoterapia e vida. Editora Cultura Espiritual, Sao Paulo, 1984.

Fizzotti, Eugenio: La logoterapia di Frankl. Un antidoto alla disumanizzazione psicanalitica. Rizzoli Editore, Milano, 1974.

Fizzotti, Eugenio: Da Freud a Frankl. Interrogantes sobre el vacio existencial. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2 Auflagen, 1978-1981.

Fizzotti, Eugenio: Angoscia e personalita. L'antropologia in Victor E. Frankl. Edizioni Dehoniane, Napoli, 1980.

Frankl, Viktor E.: Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Franz Deuticke, Wien, und Fischer Taschenbuch 42302, Frankfurt am Main, 15 Auflagen, 1946-1991.

Frankl, Viktor E.: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Verlag für Jugend und Volk, 2 Auflagen, Wien 1946-1947 (vergriffen).

Frankl, Viktor E.: ...trotzdem Ja zum Leben sagen. Drei Vorträge. Franz Deuticke, 2 Auflagen, Wien, 1946-1947 (vergriffen). (Eine Ausgabe erschien in Brailleschem Blindendruck.)

Frankl, Viktor E.: Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit. Amandus-Verlag, Wien 1947 (vergriffen).

Frankl, Viktor E.: Zeit und Verantwortung. Franz Deuticke, Wien, 1947 (vergriffen).

Frankl, Viktor E.: Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte. Franz Deuticke, Wien, und Serie Piper 475, München, 5 Auflagen, 1947-1986.

Frankl, Viktor E.: Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion. Kösel-Verlag, München, 7 Auflagen, 1948-1988.

Frankl, Viktor E.: Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen. Franz Deuticke, Wien, 1949 (vergriffen).

Frankl, Viktor E.: Homo patiens. Versuch einer Pathodizee. Franz Deuticke, Wien, 1950 (vergriffen).

Frankl, Viktor E.: Logos und Existenz. Drei Vorträge. Amandus-Verlag, Wien, 1951 (vergriffen).

Frankl, Viktor E.: Die Psychotherapie im Alltag. Sieben Radiovorträge. Psyche, Berlin-Zehlendorf, 1952 (vergriffen).

Frankl, Viktor E.: Pathologie des Zeitgeistes. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde. Franz Deuticke, Wien, 1955 (vergriffen).

Frankl, Viktor E.: Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse. Uni-Taschenbücher 457, Ernst Reinhardt, München-Basel, 6 Auflagen, 1956-1987.

Frankl, Viktor E.: Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Drei Vorlesungen zur Kritik des dynamischen Psychologismus. Hippokrates-Verlag, Stuttgart, 1959.

Frankl, Viktor E.: Psychotherapie für den Laien. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde. Herder, Freiburg im Breisgau, 13 Auflagen, 1971-1989 (Psychotherapie für jedermann).

Frankl, Viktor E.: Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Hans Huber, Bern-Stuttgart-Wien, und Serie Piper 1238, München, 4 Auflagen, 1972-1991.

Frankl, Viktor E.: Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie. Herder, Freiburg im Breisgau, 8 Auflagen, 1972-1977 (vergriffen).

Frankl, Viktor E.: Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Hans Huber, Bern-Stuttgart-Toronto, und Serie Piper 1223, München, 3 Auflagen, 1975-1990.

Frankl, Viktor E.: Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute. Herder, Freiburg im Breisgau, 11 Auflagen, 1977-1989.

Frankl, Viktor E.: ...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Kösel-Verlag und dtv 30050, München, 16 Auflagen, 1977-1992 (eine Sonderausgabe für den Deutschunterricht an japanischen Schulen erschien in Tokyo, Doga Kusha Verlag).

Frankl, Viktor E.: Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Vorwort von Konrad Lorenz. Serie Piper 289, München, 7 Auflagen, 1979-1989.

Frankl, Viktor E.: Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Vorwort von Franz Kreuzer. Serie Piper 214, München, 3 Auflagen, 1981-1988.

Frankl, Viktor E.: Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten. Piper, München, 1987.

Frankl, Viktor E.: The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy. Alfred A. Knopf, New York, und Souvenir Press, London, 26 Auflagen, 1955-1986.

Frankl, Viktor E.: From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy. Beacon Press, Boston, 4 Auflagen, 1959-1962 (vergriffen).

Frankl, Viktor E.: Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy. Simon and Schuster, New York, Hodder and Stoughton, London, Caves Book Co., Taipei, Taiwan China, und Allahabad Saint Paul Society, India, 73 Auflagen, 1963-1987 (a revised edition of >From Death-Camp to Existentialism<).

Frankl, Viktor E.: Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy. Simon and Schuster, New York, und Souvenir Press, London, 12 Auflagen, 1967-1985.

Frankl, Viktor E.: The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy. New American Library, New York, London und Scarborough, 10 Auflagen, 1969-1987.

Frankl, Viktor E.: The Unconscious God. Psychotherapy and Theology. Simon and Schuster, New York, und Hodder and Stoughton, London, 9 Auflagen, 1975-1985.

Frankl, Viktor E.: The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism. Simon and Schuster, New York, und Hodder and Stoughton, London, 8 Auflagen, 1978-1985.

Frankl, Viktor E.: Psicoanalisis y existencialismo. Fondo de Cultura Economica, Mexico-Buenos Aires, 7 Auflagen, 1950-1982.

Frankl, Viktor E.: Un psicologo en el campo de concentracion. Editorial Plantin, Buenos Aires, 1955.

Frankl, Viktor E.: La psicoterapia en la practica medica. Editorial Escuela, Buenos Aires, 2 Auflagen, 1955-1966.

Frankl, Viktor E.: El Dios inconsciente. Editorial Escuela, Buenos Aires, 2 Auflagen, 1955-1966.

Frankl, Viktor E.: El hombre incondicionado. Editorial Plantin, Buenos Aires, 1955.

Frankl, Viktor E.: Homo patiens. Intento de una patodicea. Editorial Plantin, Buenos Aires, 1955.

Frankl, Viktor E.: Teoria y terapia de las neurosis. Editorial Gredos, Madrid, und Jose Ferrer, Buenos Aires, 1964.

Frankl, Viktor E.: La idea psicologica del hombre. Ediciones Rialp, Madrid, 4 Auflagen, 1965-1984.

Frankl, Viktor E.: La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religion. Editorial Herder, Barcelona, 7 Auflagen, 1977-1988.

Frankl, Viktor E.: El hombre en busca de sentido. Editorial Herder, Barcelona, 9 Auflagen, 1980-1988.

Frankl, Viktor E.: Ante el vacio existencial. Hacia una humanizacion de la psicoterapia.Editorial Herder, Barcelona, 5 Auflagen, 1980-1987.

Frankl, Viktor E.: Psicoterapia y Humanismo. Tiene un sentido la vida? Fondo de Cultura Economica, Mexico-Madrid-Buenos Aires, 3 Auflagen, 1982-1987.

Frankl, Viktor E.: La psicoterapia al alcance de todos. Conferencias radiofonicas sobre terapeutica psiquica. Editorial Herder, 2 Auflagen, Barcelona, 1983-1985.

Frankl, Viktor E.: El hombre doliente. Fundamentos antropologicos de la psicoterapia. Editorial Herder, Barcelona, 1987.

Frankl, Viktor E.: Logoterapia e analisi esistenziale. Editrice Morcelliana. Brescia, 4 Auflagen, 1953-1977.

Frankl, Viktor E.: Psicoterapia nella pratica medica. C. E. Giunti, Firenze, 4 Auflagen, 1953-1974.

Frankl, Viktor E.: Teoria e terapia nella pratica medica. C. E. Giunti, Firenze, 4 Auflagen, 1953-1974.

Frankl, Viktor E.: Uno psicologo nei lager. Edizioni Ares, Milano, 5 Auflagen, 1967-1987.

Frankl, Viktor E.: Homo patiens. Interpretazione umanistica della sofferenza. Edizione 0. A. R. I., Varese, 2 Auflagen, 1972-1979.

Frankl, Viktor E.: Alla ricerca di un significato della vita. I fondamenti spiritualisti della logoterapia. Mursia, Milano, 2 Auflagen, 1974-1980.

Frankl, Viktor E.: Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione. Editrice Morcelliana, Brescia, 2 Auflagen, 1975-1977.

Frankl, Viktor E.: Fondamenti e applicazioni della logoterapia. Societa Editrice Internazionale, Torino, 1977.

Frankl, Viktor E.: La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi. Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1978.

Frankl, Viktor E.: Un significato per l'esistenza. Psicoterapia e umanismo. Citta Nuova Editrice, Roma, 1983.

Frankl, Viktor E.: Psicoterapia per tutti. Conversazioni radiofoniche sulla psichiatria. Edizioni Paoline, Torino, 2 Auflagen, 1985-1986.

Frankl Viktor E.: Yoru to kiri. Misuzu shobo, Tokyo, 2 Auflagen, 1956-1961.

Frankl, Viktor E.: Shi to ai. Zitsuzonbunseki nyumon. Misuzu Shobo, Tokyo, 2 Auflagen, 1957-1961.

Frankl, Viktor E.: Shinri ryoho-no 26 sho. Misuzu Shobo, Tokyo, 2 Auflagen, 1957-1961.

Frankl, Viktor E.: Theorie und Therapie der Neurosen (japanisch). Misuzu Shobo, Tokyo, 1961.

Frankl, Viktor E.: Das Menschenbild der Seelenheilkunde (japanisch). Misuzu Shobo, Tokyo, 1961.

Frankl, Viktor E.: Der unbewußte Gott (japanisch). Misuzu Shobo, Tokyo, 1962.

Frankl, Viktor E.: Kuno no sonzairon. Shinsen-sha, Tokyo, 1972.

Frankl, Viktor E.: Logos und Existenz (japanisch). Misuzu Shobo, Tokyo, 1962.

Frankl, Viktor E.: Gendaijin no yamai (japanisch) (Psychotherapy and Existentialism). Maruzen, Tokyo, 3 Auflagen, 1972-1977.

Frankl, Viktor E.: The Will to Meaning (japanisch). Brein Shuppan, Tokyo, 1979.

Frankl, Viktor E.: Ikigai soshitsu no nayami (Gendai no seishin ryoho). Enderle Shoten, Tokyo, 1982.

Frankl, Viktor E.: Medische zielzorg. Inleiding tot logotherapie en existentieanalyse. Uitge-verij Erven J. Bijleveld, Utrecht, 1959.

Frankl, Viktor E.: De onbewuste god, Uitgeverij »Helmond«, Helmond o.J.

Frankl, Viktor E. Overspannen? Ziekten van de tijdgeest en hun genezing. Uitgeverij »Helmond«, Helmond o.J.

Frankl, Viktor E.: De zin van het bestaan. Een inleiding tot logotherapie. Donker, Rotterdam, 2 Auflagen, 1978-1980.

Frankl, Viktor E.: De wil zinvol te leven. Logotherapie als hulp in deze tijd. Lemniscaat, Rotterdam 1980.

Frankl, Viktor E.: Heeft het leven zin ? Een moderne Psychotherapie. Donker, Rotterdam 1981.

Frankl, Viktor E.: De vergeefse roep om een zinvol bestaan. (The Unheard Cry for Meaning.) Meulenhoff, Amsterdam 1981.

Frankl, Viktor E.: Livet har mening. Svenska Kyrkans Diakonistyreles Bokfoerlaget, Stockholm, 2 Auflagen, 1959-1960.

Frankl, Viktor E.: Den omedvetne guden. Bokfoerlaget Medborgarskolan, Uppsala, 1959.

Frankl, Viktor E.: Livet masce ha mening. Natur och Kultur, Stockholm, 8 Auflagen, 1968-1986.

Frankl, Viktor E.: Viljan till mening. Natur och Kultur, Stockholm, 3 Auflagen, 1970-1986.

Frankl, Viktor E.: Gud och det omedvetna. Psykoterapi och religion. Natur och Kultur, Stockholm, 1987.

Frankl, Viktor E.: Um psicologo no campo de concetracao. Editorial Aster, Lisboa o.J.

Frankl, Viktor E.: O homem incondicionado. Armenio Amado, Coimbra, 1968.

Frankl, Viktor E.: Psicoterapia e sentido da vida. Fundamentes da Logoterapia e analise existencial. Editora Quadrante, Sao Paulo, 2 Auflagen, 1973-1986.

Frankl, Viktor E.: A psicoterapia na pratica. Editora Pedagogica e Universitaria, Sao Paulo, 1976.

Frankl, Viktor E.: Fundamentos antropologicos da psicoterapia. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978.

Frankl, Viktor E.: A presenca ignorada de Deus. Sulina, Porto Alegre, Sinodal, Sao Leopoldo, und Imago, Rio de Janeiro, 1985.

Frankl, Viktor E.: Em Busca de Sentido. Um Psicologo no Campo de Concentracao. Editora Sinodal, Sao Leopoldo, und Editora Sulina, Porto Alegre, 1987.

Frankl, Viktor E.: Psycholog w obozie koncentracyjnym. „Pax", Warschau, 1962.

Frankl, Viktor E.: Homo patiens. Instytut Wydawniczy „Pax" Warschau, 3 Auflagen, 1971-1984.

Frankl, Viktor E.: Nieuświadomiony Bóg. Instytut Wydawniczy, „Pax", Warschau, 1978.

Frankl, Viktor E.: Psychoterapia dla kazdego. Instytut Wydawniczy „Pax", Warschau, 1978.

Frankl, Viktor E.: Livet har mening. Tanum-Norli, Oslo, 3 Auflagen, 1965-1983.

Frankl, Viktor E.: Kjempende livstro. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo, 3 Auflagen, 1971-1975.

Frankl, Viktor E.: Psykoterapie og eksistens. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo, 1972.

Frankl, Viktor E.: Un psychiatre deport temoigne. Preface de Gabriel Marcel. Editions du Chalet, Lyon, 2 Auflagen, 1967-1973.

Frankl, Viktor E.: La psychotherapie et son image de l'homme. Editions Resma, Paris, 2 Auflagen, 1970-1974.

Frankl, Viktor E.: Le dieu inconscient. Editions Resma, Paris 1975.

Frankl, Viktor E.: Decouvrir un sens a sa vie avec la logotherapie. Actualisation, Montreal, 1988.

Frankl, Viktor E.: Psykologi og eksistens. Gyldendal Forlagstrykkeri, Kopenhagen, 9 Auflagen, 1967-1982.

Frankl, Viktor E.: Psykologiens menneskebillede. Munksgaard, Kopenhagen, 1970.

Frankl, Viktor E.: Psykiatri og sjaelsorg. Gyldendal, Kopenhagen, 1971.

Frankl, Viktor E.: Det overhorte rab om mening. Gyldendal, Kopenhagen, 1980.

Frankl, Viktor E.: Den ubevidste Gud. Psykoterapi og religion. Gad, Kopenhagen, 1980.

Frankl, Viktor E.: Tsung Chi-chung-ying Shuo-tao Tsuen-Tsai-chuvi. Kuang-chi Press, Taichung/Taiwan, 8 Auflagen, 1967-1977.

Frankl, Viktor E.: Meaning as emergence out of life experience. From concentration camp to existentialism (chinesisch). Kuang-chi Press, Taichung/Taiwan, 1983.

Frankl, Viktor E.: Ha'adam mechapes ma'schmauth. Mimachanoth hamaweth el ha' existenzialism. Dvir, Tel Aviv, 11 Auflagen, 1970-1981.

Frankl, Viktor E.: The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism (hebräisch). Dvir, Tel Aviv, 1982.

Frankl, Viktor E.: The Will to Meaning (hebräisch). Dvir, Tel Aviv 1985.

Frankl, Viktor E.: Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion (hebräisch). Dvir, Tel Aviv, 1985.

Frankl, Viktor E.: Anazitontas noima, zois kai eleytherias. S'ena stratopedo sigkentroscos. Eptalophos, Athen, und Tamassos, Nicosia, 3 Auflagen, 1972-1979.

Frankl, Viktor E.: Psychotherapy and Existentialism (griechisch). Tamassos, Nicosia, 1987.

Frankl, Viktor E.: The Unconscious God (griechisch). Tamassos, Nicosia, 1980.

Frankl, Viktor E.: Waarom lewe ek. Hollandsch Afrikaansche Uitgevers Maatschappij, Kaapstad/Pretoria, 1975.

Frankl, Viktor E.: Se ja vir die lewe. Tafelberg-Uitgewers Beterk, Kaapstad, 2 Auflagen, 1980-1982.

Frankl, Viktor E.: Zasto se niste ubili? Uvod u logoterapiju (serbokroatisch). Oko tri ujutro, Odra-Zagreb, 5 Auflagen, 1978-1986.

Frankl, Viktor E.: Bog podsvijesti. Psihoterapija i religija (serbokroatisch). Oko tri ujutro, Odra-Zagreb, 3 Auflagen, 1980-1985.

Frankl, Viktor E.: Necujan vapaj za smislom (The Unheard Cry for Meaning). Naprijed, Zagreb, 2 Auflagen, 1981-1987.

Frankl, Viktor E.: Ihmisyyden rajalla. Otava, Helsinki, 5 Auflagen, 1978-1983.

Frankl, Viktor E.: Elaemaen tarkoitusta etsimaessae. Otava, Helsinki 1980.

Frankl, Viktor E.: Olemisen tarkoitus. Otava, Helsinki, 5 Auflagen, 1983-1987.

Frankl, Viktor E.: Itsensae loeytaeminen. Kirjayhtymae, Helsinki, 2 Auflagen, 1984.

Frankl, Viktor E.: Ehjae ihmiskuva. Kirjayhtymae, Helsinki o.J.

Frankl, Viktor E.: Tiedostamaton jumala. Psykoterapian ja uskonnon suhteesta. Kirjayhtymae, Helsinki, 1987.

Frankl, Viktor E.: Dzugum gua salang. Park moon wung, Seoul, 1974.

Frankl, Viktor E.: Shim lee yo boup gua hyun dae yin (koreanisch) (Psychotherapy and Existentialism). Benedict Press, Waegwan (Korea), 1979.

Frankl, Viktor E.: The Will to Meaning (koreanisch). Benedict Press, Waegwan (Korea), 1979.

Frankl, Viktor E.: The Unconscious God (koreanisch). Benedict Press, Waegwan (Korea), 1980.

Frankl, Viktor E.: Psiholog v taboriscu smrti (slowenisch). Mohorjeva druzba, Celje, 1983.

Frankl, Viktor E., Josef Pieper und Helmut Schock: Altes Ethos - neues Tabu. Adamas, Köln, 1974.

Frankl, Viktor E. Erling Foerland und Tollak B. Sirnes: Det frigjorte sinn. Olaf Norlis Forlag, Oslo, 1970.

Frankl, Viktor E. Giambattista Torello und John Wright: Sacerdozio e senso della vita. Edizioni Ares, Milano, 1970.

Frankl, Viktor E., Ol Reiser, G. Leytham und R. Lofgren: Mia prospacia syntheseos tes anthropines gnoseos. Ekdoseie Nikh, Athen, 1964.

Frankl, Viktor E., Paul Tournier, Harry Levinson, Helmut Thielicke, Paul Lehmann und Samuel H. Miller: Are You Nobody? John Knox Press, Richmond, Virginia, 4 Auflagen, 1966-1971.

Frankl, Viktor E. und Franz Kreuzer: Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Franz Deuticke, Wien, 1982, und Serie Piper 520, München, 2 Auflagen, 1982-1986.

Froggio, Giacinto: Un male oscuro. Alcolismo e logoterapia di V. E. Frankl. Edizioni Paoline, Milano, 1987.

Funke, Günter: Logoterapian Merkitys Ajallemme. Vapaa Evankeliumi-saatio, Helsinki, 1984.

Gomes Jose Carlos Viktor: Logoterapia. A psicoterapia existencial humanista de Viktor Frankl. Edicoes Loyola, Sao Paulo, Brasil, 1987.

Gomes Jose Carlos Viktor: A pratica da psicoterapia existencial. Logoterapia. Uma aproximacao a obra de Viktor Frankl e o movimento humanistico existencial da Escola de Viena. Editora Vozes, Petropolis, 1987.

Hadrup, Gorn: Viktor E. Frankl. Forum, Kopenhagen, und Dreyer, Oslo, 1979.

Iwundu, Charles Okechukwu: Applications of Logotherapy in Counselling of the Maladjusted Persons. Pontifical University „Antonianum", Rome, 1987.

Jones, Frederic H., und Judith K. Jones: Victor Frankl's Logotherapy. The Proceedings of the Fifth World Congress of Logotherapy. Institute of Logotherapy Press, Berkeley, 1986.

Keppe, Norberto R.: From Sigmund Freud to Viktor E. Frankl. Integral Psychoanalysis. Proton Editora, Sao Paulo, 1980.

Kolbe, Christoph: Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl. Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1986.

Kurz, Wolfram K.: Ethische Erziehung als religionspädagogische Aufgabe: Strukturen einer sinnorientierten Konzeption religiöser Erziehung unter besonderer Berücksichtigung der Sinn-Kategorie und der Logotherapie V. E. Frankls. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1987.

Längle, Alfried (Hrsg.): Wege zum Sinn. Logotherapie als Orientierungshilfe. Serie Piper 189, München, 1985.

Längle, Alfried (Hrsg.): Sinnvoll leben. Wegweiser zum Leben. Niederösterreichisches Pressehaus, St. Pölten-Wien, 1987.

Längle, Alfried (Hrsg.): Entscheidung zum Sein. Viktor E. Frankls Logotherapie in der Praxis. Serie Piper 791, München-Zürich, 1988.

Längle, Alfried und Günter Funke (Hrsg.): Mut und Schwermut. Existenzanalyse der Depression. Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse, Wien, 1987.

Lazar, Edward, Sandra A. Wawrytko and James W. Kidd (Hrsg.): Viktor Frankl, People and Meaning: A Commemorative Tribute to the Founder of Logotherapy on His Eightieth Birthday. San Francisco, Golden Phoenix Press, 1985.

Leslie, Robert C.: Jesus and Logotherapy. The Ministry of Jesus as Interpreted Through the Psychotherapy of Viktor Frankl. Abingdon Press, New York-Nashville, 2 Auflagen, 1965-1968.

Lukas, Elisabeth: Auch dein Leben hat Sinn. Logotherapeutische Wege zur Gesundung. Herder, Freiburg im Breisgau, 2 Auflagen, 1980-1984.

Lukas, Elisabeth: Auch deine Familie braucht Sinn. Logotherapeutische Hilfen in Ehe und Erziehung. Herder, Freiburg im Breisgau, 1981.

Lukas, Elisabeth: Auch dein Leiden hat Sinn. Logotherapeutischer Trost in der Krise. Herder, Freiburg im Breisgau, 2 Auflagen, 1982-1986.

Lukas, Elisabeth: Von der Tiefen- zur Höhenpsychologie, Logotherapie in der Beratungspraxis. Herder, Freiburg im Breisgau, 2 Auflagen, 1983-1984.

Lukas, Elisabeth: Psychologische Seelsorge. Logotherapie - die Wende zu einer menschenwürdigen Psychologie. Herder, Freiburg im Breisgau, 1985.

Lukas, Elisabeth: Sinn-Zeilen. Logotherapeutische Weisheiten. Herder, Freiburg im Breisgau, 2 Auflagen, 1985-1987.

Lukas, Elisabeth: Tu vida tiene sentido. Logoterapia y salud mental. Prologo de Viktor E. Frankl. Ediciones S. M., Madrid, 1983.

Lukas, Elisabeth: Dare un senso alla vita. Logoterapia e vouto esistenziale. Prefazione di Viktor E. Frankl. Cittadella Editrice, Assisi, 1983.

Lukas, Elisabeth: Dare un senso alla sofferenza. Logoterapia e dolore umano. Cittadella Editrice, Assisi, 1983.

Lukas, Elisabeth: Tu familia necesita sentido. Aportaciones de la logoterapia. Ediciones S. M., Madrid, 1983.

Lukas, Elisabeth: Je gezin, je houvast. Op weg naar nieuwe waarden via de logotherapie. Dekker & van de Vegt, Nijmegen, 1983.

Lukas, Elisabeth: Meaningful Living. Logotherapeutic Guide to Health. Foreword by Viktor E. Frankl. Grove Press, New York, 1986.

Lukas, Elisabeth: Sinunkin elaemaellaesi on tarkoitus. Kirjayhtymae, Helsinki, 1984.

Lukas, Elisabeth: Elaemaen voimat. Kirjayhtymae, Helsinki, 1985.

Lukas, Elisabeth: I tvoja patnja smisla ima. Logoterpeutska utjeha u krizi. Oko tro ujutro, Odra-Zagreb, 1985.

Lukas, Elisabeth: Meaning in Suffering: Comfort in Crisis through Logotherapy. Institute of Logotherapy Press, Berkeley, California, 1986.

Lukas, Elisabeth: Logo-Test. Test zur Messung „existentieller Frustration". Franz Deuticke, Wien, 1986.

Lukas, Elisabeth: Von der Trotzmacht des Geistes. Menschenbild und Methoden der Logotherapie. Herder, Freiburg im Breisgau, 1986.

Lukas, Elisabeth: Gesinnung und Gesundheit. Lebenskunst und Heilkunst in der Logotherapie. Herder, Freiburg im Breisgau, 1987.

Lukas, Elisabeth: Dare un senso alla famiglia. Logoterapie e pedagogia. Edicioni Paoline, Torino, 1987.

Lukas, Elisabeth: Rat in ratloser Zeit. Anwendungs- und Grenzgebiete der Logotherapie. Herder, Freiburg im Breisgau, 1988.

Pareja Herrera, Guillermo: Viktor E. Frankl. Comunicacion y resistencia. Premia, Tlahuapan (Mexiko), 1987.

Polak, Paul: Frankls Existenzanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1949 (vergriffen).

Popielski, Kazimierz (Hrsg.): Człowiek - pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 1987.

Roehlin, Karl-Heinz: Sinnorientierte Seelsorge. Die Existenzanalyse und Logotherapie V. E. Frankls im Vergleich mit den neueren evangelischen Seelsorgekonzeptionen und als Impuls für die kirchliche Seelsorge, tuduv-Verlagsgesellschaft, München, 1986.

Sinn-voll heilen. Viktor E. Frankls Logotherapie - Seelenheilkunde auf neuen Wegen. Vorwort von Irmgard Karwatzki. Herder, Freiburg im Breisgau, 1984.

Sinn-voll heilen. Viktor E. Frankls Logotherapie - Seelenheilkunde auf neuen Wegen. Vorwort von Irmgard Karwatzki. (Tahdonvoimalla terveeksi. Viktor E. Franklin logoterapia.) Kirjayhtymae, Helsinki, 1985.

Takashima, Hiroshi: Psychosomatic Medicine and Logotherapy. Foreword by Viktor E. Frankl. Dabor Science Publications, Oceanside, New York, 1977.

Takashima, Hiroshi: Psychosomatic Medicine and Logotherapy (japanisch). Maruzen, Tokyo, 1981.

Takashima, Hiroshi: Humanistic Psychosomatic Medicine. A Logotherapy Book. Institute of Logotherapy Press, Berkeley, 1985.

Tweedie, Donald F.: Logotherapy and the Christian Faith. An Evaluation of Frankl's Existential Approach to Psychotherapy. Preface by Viktor E. Frankl. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 3 Auflagen, 1961-1972.

Tweedie, Donald F.: The Christian and the Couch. An Introduction to Christian Logotherapy. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1963.

Tweedie, Donald F.: Furakule no shinrigoku (Frankl's Psychotherapy). Mikuni Shoten, Tokyo, 1965.

Ungersma, Aaron J.: The Search for Meaning. Foreword by Viktor E. Frankl. Westminster Press, Philadelphia, 2 Auflagen, 1961-1968.

Wawrytko, Sandra A.: Analecta Frankliana. The Proceedings of the First World Congress of Logotherapy (1980). Institute of Logotherapy Press, Berkeley, 1982.

Wolicki, Marian: Człowiek w analizie egzystencjalnej Viktora Emila Frankla, Przemyśl, 1986.

Xausa, Izar Aparecida de Moraes: A Psicologia do Sentido da Vida. (A primeira obra publicada no Brasil sobre a Logoterapia.) Editora Vozes, Petropolis (Brasilien), 1986.

II. Knygų skyriai

Ascher, L. Michael: Paradoxial Intention. An Experimental Investigation, in: Handbook of Behavioral Interventions. Hrsg. von A. Goldstein und E. B. Foa. John Wiley, New York, 1980.

Ascher, L. Michael, Michael R. Bowers, and David E. Schotte: A Review of Data from Controlled Case Studies and Experiments Evaluating the Clinical Efficacy of Paradoxical Intention, in: Promoting Change Through Paradoxical Therapy, Gerald R. Weeks (Hrsg.), Homewood, Illinois, Dow Jones-Irwin, 1985, pp. 99-110.

Ascher, L. Michael and Di Tomasso, Robert A., Paradoxical Intention in Behavior Therapy: A Review of the Experimental Literature, in: Evaluating Behavior Therapy Outcome, Ralph McMillan Turner and L. Michael Ascher (Hrsg.), Springer, New York, 1985.

Crumbaugh, James C., und Leonard T. Maholick: Eine experimentelle Untersuchung im Bereich der Existenzanalyse. Ein psychometrischer Ansatz zu Viktor Frankls Konzept der „noogenen Neurose", in: Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Hrsg. von Nikolaus Petrilowitsch. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972.

Frankl, Viktor E.: Psychologie und Psychiatrie des Konzentrationslagers, in: Psychiatrie der Gegenwart. Forschung und Praxis. Hrsg. von H. W. Gruhle, R. Jung, W. Mayer-Gross und M. Müller, Band III. Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1961.

Frankl, Viktor E.: Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie, in: Grundzüge der Neurosenlehre. Urban & Schwarzenberg, München-Berlin-Wien, 1972.

Frankl, Viktor E.: Paradoxien des Glücks. Am Modell der Sexualneurose, in: Was ist Glück? Ein Symposion, dtv-Taschenbücher 1134, München, 1976.

Frankl, Viktor E.: Opening Address to the First World Congress of Logotherapy: Logotherapy on Its Way to Degurufication, in: Analecta Frankliana: The Proceedings of the First World Congress of Logotherapy (1980). Institute of Logotherapy Press, Berkeley, 1982.

Frankl, Viktor E.: Die Begegnung der Individualpsychologie mit der Logotherapie, in: Die Begegnung der Individualpsychologie mit anderen Therapieformen. Hrsg. von Toni Reinelt, Zora Otalora und Helga Kappus. Ernst Reinhardt, München-Basel, 1984.

Frankl, Viktor E.: Logos, Paradox, and the Search for Meaning, in: Cognition and Psychotherapy, Edited by Michael J. Mahoney and Arthur Freeman. Plenum Press, New York, 1985.

Grom, Bernhard, Norbert Brieskorn und Gerd Haeffner: Glück. Auf der Suche nach dem »guten Leben«. Ullstein, Frankfurt am Main 1987 (Kapitel >V. E. Frankls Logotherapie und Existenzanalyse<).

Hippenreiter, Y. B., and A. A. Puzyzey: Psichologia lichnosti (Teksty). Moscow State University, Moskau, 1982 (Kapitel >V. E. Frankl. Poisk smysla źizni i logoterapii<).

Sahakian, William S.: History of Psychology. Peacock, Itasca, 1968 (Kapitel >Viktor Frankl<).

Seltzer, Leon F.: Paradoxical Intention, in: Paradoxical Strategies in Psychotherapy. John Wiley, New York, 1986.

Vesely, Franz: Die Sinnfrage in der Industriegesellschaft, in: Gesellschaft und Wirtschaft im Umbruch und Aufbruch. Sperry, Wien, 1984.

Weeks, Gerald R., und Luciano L'Abate: Research on Paradoxical Intention, in: Paradoxical Psychotherapy. Brunner/Mazel, New York, 1982.

III. Disertacijos ir habilitacijos

Alimandi, Anna: Sofferenza senza senso? L'aiuto della logoterapia di Viktor Frankl nell'assistenza infermieristica. Tesi di diploma, Universita degli studi di Roma „La Sapienza", 1984-1985.

Ballard, Rex Eugene: An Empirical Investigation of Viktor Frankl's Concept of the Search for Meaning: A Pilot Study with a Sample of Tuberculosis Patients. Doctoral Dissertation, Michigan State University, 1965.

Benedikt, Friedrich M.: Zur Therapie angst- und zwangsneurotischer Symptome mit Hilfe der »Paradoxen Intention« und „Dereflexion" nach V. E. Frankl. München, 1968.

Bordeleau, Louis-Gabriel: La relation entre les valeurs du choix vocationnel et les valeurs creatrices chez V. E. Frankl. Doctoral Thesis Presented to the Faculty of Psychology of the University of Ottawa, Canada, 1971.

Böschemeyer, Uwe: Die Sinnfrage in der Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls. Eine Darstellung aus theologischer Sicht. Dissertation, Hamburg, 1974.

Brune, Karl-Heinz: Viktor E. Frankls Mission. Voraussetzungen und Konsequenzen des existenzanalytisch-logotherapeutischen Konzepts in kritischer Betrachtung. Dissertation. Westfälische Wilhelms-Universi-tät (Medizinische Fakultät). Münster, 1978.

Bucci, Felice: Viktor Emil Frankl e la logoterapia. La risposta della psicologia al vuoto esistenziale. Dissertation, Universita di Bari, 1978.

Bulka, Reuven P.: An Analysis of the Viability of Frankl's Logotherapeutic System as a Secular Theory. Thesis presented to the Department of Religious Studies of the University of Ottawa, 1969.

Bulka, Reuven P.: Denominational Implications of the Religious Nature of Logotherapy. Thesis presented to the Department of Religious Studies of the University of Ottawa as partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Ottawa, Canada, 1971.

Burek, James Lester: The Relevance of Viktor Frankl's >Will to Meaning< for Preaching to Juvenile Delinquents. Thesis, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, 1966.

Calabrese, Edward James: The Evolutionary Basis of Logotherapy. Dissertation, University of Massachusetts, 1974.

Carelli, Rocco: II processo di decodificazione del messaggio in rapporto alla struttura della personalita con particolare riferimento alla concezione personologica di Viktor E. Frankl. Dissertation, Universita di Roma, Facolta di Psicologia, 1975.

Carrigan, Thomas Edward: The Meaning of Meaning in the Logotherapy of Dr. Viktor E. Frankl. Thesis, University of Ottawa, Canada, 1973.

Cavanagh, Michael E.: The Relationship between Frankl's >Will to Meaning< and the Discrepancy between the Actual Self and the Ideal Self. Doctoral Dissertation, University of Ottawa, Canada, 1966.

Chastain, Mills Kent: The Unfinished Revolution: Logotherapy as Applied to Primary Grades 1-4 Values Clarification in the Social Studies Curriculum in Thailand. Thesis, Monterey Institute of International Studies, 1979.

Chiquirrin Aguilar, Regino: La antropologia de Viktor E. Frankl. Exposicion y evaluaction teologica. Dissertation, Universidad Pontifica de Salamanca, 1987.

Colley, Charles Sanford: An Examination of Five Major Movements in Counseling Theory in Terms of How Representative Theorists (Freud, Williamson, Wolpe, Rogers and Frankl) View the Nature of Man. Dissertation, University of Alabama, 1970.

Dansart, Bernard: Development of a Scale to Measure Attitudinal Values as Defined by Viktor Frankl. Dissertation, Northern Illinois University, 1974.

Dassa, Carmelo: La concezione personologica dell'uomo nella logoterapia di Viktor Frankl. Dissertation, Universita di Roma 1979.

Del Rio Andres, German, Romulo Santelices Cespedes y Roberto Villena Iturriaga: Liberdad y Responsibilidad en el pensamiento de Victor E. Frankl. Su proyeccion a la Educacion. Pontificia Universidad Catolica de Chile, Talca, 1987.

Diamond, Cathryn: A Study of the Applications of Viktor Frankl's Psychological Writings for the Theory and Practice of School Counseling. Dissertation, University of Dublin, 1984.

Distelkamp, Christel: Die Existenzanalyse und Logotherapie V. E. Frankls. Ihre Möglichkeiten für Theologie und Seelsorge. Diplomarbeit, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, 1982.

Doering, Dieter: Die Logotherapie Viktor Emil Frankls. Dissertation, Köln 1981.

Duncan, Franklin Davis: Logotherapy and the Pastoral Care of Physically Disabled Persons. Thesis, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, 1968.

Dymała, Czestław: Zagadnienie sensu życia u Viktora E. Frankla. Praca magisterska pisana na seminarium z filozofii pod kierunkiem, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław, 1976.

Dymała, Czestław: Viktora E. Frankla analityczno-egzystencjalna teoria sensu życia. Praca licencjacka pisana na seminarium z filozofii pod kierunkiem, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław, 1979.

Eisenberg, Mignon G.: The Logotherapeutic Intergenerational Encounter Group: A Phenomenological Approach. Dissertation, Southeastern University, New Orleans, 1980.

Eisenmann, Manfred: Zur Ätiologie und Therapie des Stotterns. Unter besonderer Berücksichtigung der paradoxen Intentionsmethode nach V. E. Frankl. Freiburg im Breisgau, 1960.

Eisner, Harry R.: Purpose in Life as a Function of Locus of Control and Attitudinal Values: a Test of Two of Viktor Frankl's Concepts. Dissertation, Marquette University, 1978.

Fallows, Randall J.: Viktor Frankl's Logotherapy and the Teaching of Meaningful Writing. Thesis, San Diego State University, 1984.

Fizzotti, Eugenio: Il significato dell'esistenza. La concezione psichiatrica di Viktor E. Frankl. Tesi di laurea, Universita Salesiana, Roma, 1970.

Forstmeyer, Annemarie von: The Will to Meaning as a Prerequisite for Self-Actualization. Thesis Presented to the Faculty of California Western University, 1968.

Galeone, Francesco: La logoterapia di V. E. Frankl. Per una riumanizzazione della psichiatria. Dissertation, Universita di Napoli, 1979.

Gianni, Alfio A.: Los Aportes de la Logoterapia a la Direccion Espiritual. Monografia para la Licenciatura, Universidad Catolica Argentina Santa Maria De Los Buenos Aires, 1983.

Gill, Ajaipal Singh: An Appraisal of Viktor E. Frankl's Theory of Logotherapy as a Philosophical Base for Education. Dissertation, The American University, 1970.

Graupmann, Gisela: Eine Interpretation logotherapeutischer Intervention nach Viktor E. Frankl anhand der Beispiele zweier Zwangsneurosen. Diplomarbeit, Ludwig-Maximilian-Universität, München, 1984.

Graziosi, Maria Teresa: La logoterapia di V. E. Frankl. Tesi di laurea, Universita del S. Cuore di Milano, 1971-1972.

Green, Hermann H.: The »Existential Vacuum« and the Pastoral Care of Elderly Widows in a Nursing Home. Master's Thesis, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, 1970.

Guerra, Juan Jose Hernandez; La conciencia: Nucleo espiritual de libertad y responsabilidad en la logoterapia de Viktor E. Frankl. Thesis, Universidad Pontificia Salesiana, Roma, 1988.

Guldbrandsen, Francis Aloysius: Some of the Pedagogical Implications in the Theoretical Work of Viktor Frankl in Existential Psychology: A Study in the Philosophic Foundation of Education. Doctoral Dissertation, Michigan State University, 1972.

Hatcher, Gordon: A Study of Viktor E. Frankl's and Karl A. Menninger's Concepts of Love. Dissertation, University of the Pacific, Stockton, California, 1968.

Havenga, Anna Aletta: Antropologiese onderbou van Logoterapie. Dissertation, Pretoria, 1974.

Henderson, J. P.: The Will to Meaning of Viktor Frankl as a Meaningful Factor of Personality. Thesis, The University of Maryland, 1970.

Holmes, R. M.: Meaning and Responsibility: A Comparative Analysis of the Concept of the Responsible Self in Search of Meaning in the Thought of Viktor Frankl and H. Richard Niebuhr with Certain Implications for the Church's Ministry to the University. Doctoral Dissertation, Pacific School of Religion, 1965.

Jones, Elbert Whaley: Nietzsche and Existential-Analysis. Dissertation, New York, 1967.

Jucha, Zygfryd: Koncepcja nerwicy noogennej według Viktora Emila Frankla. Lublin, 1968.

Kankel, Eva: Die Bedeutung der Logotherapie Frankls für das therapeutische Gespräch in einer psychologischen Beratungsstelle. Diplomarbeit, Stiftungsfachhochschule München, Benediktbeuern, 1981.

Kaspar, Hanna: Zur pädagogischen Relevanz von Viktor Frankls Logotherapie und Existenzanalyse. Diplomarbeit, Pädagogische Hochschule Weingarten, 1985.

Klapper, Naomi: On Being Human: A Comparative Study of Abraham J. Heschel and Viktor Frankl. Doctoral Dissertation, Jewish Theological Seminary of America, 1973.

Kovacic, Gerald: Leidensfähigkeit, Sinnfrustration und Angst. Ein empirischer Beitrag zur Logotherapie. Dissertation, Wien, 1977.

Kurz, Wolfram: Ethische Erziehung als religionspädagogische Aufgabe. Historische und systematische Zusammenhänge unter besonderer Berücksichtigung der Sinn-Kategorie und der Logotherapie V. E. Frankls. Habilitationsschrift, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, 1983.

Lance, Ricky L.: An Investigation of Logotherapy for a Possibility Theory of Personality. Dissertation, New Orleans Baptist Theological Seminary, 1978.

Levinson, Jay Irwin: An Investigation of Existential Vacuum in Grief via Widowhood. Dissertation, United States International University, San Diego, California, 1979.

Lieban-Kalmar, Vera: Effects of Experience-Centered Decision-Making on Locus of Control, Frankl's Purpose in Life Concept, and Academic Behavior of High School Students. Dissertation, University of San Francisco, 1982.

Liva, Virginia: Contributi della logoterapia di Viktor E. Frankl alla psicoterapia. Dissertation, Pontificio Facolta di Scienze dell'Educazione della Figlie di Maria Ausiliatrica, Roma, 1978.

Lobello, Francesca: Instance educative nella logoterapia. Dissertation, Universita Degli Studi Di Lecce, Roma, 1982-1983.

Lopez Vanegas, Jose Hernan: La terapia en Viktor E. Frankl. Universidad Javeriana, Bogota, 1965.

Lueje, Maria Elena: The Sense of Existence in the Thinking of Viktor Frankl and its Importance for Education. Thesis, Pontificia Universidad Catolica de Chile, Santiago, 1987.

Lukas, Elisabeth S.: Logotherapie als Persönlichkeitstheorie. Dissertation, Wien, 1971.

Maes, Xavier: De existenzanalytische theorie en therapie van Viktor E. Frankl en haar pedagogische en andragogische implicaties. Katholieke Universiteit Leuven, 1979.

Magnus, Joris: De Existenzanalyse en Logotherapie van V. E. Frankl. Katholieke Universiteit Te Leuven, 1964.

Manekofsky, Alan M.: Viktor E. Frankl: A Philosophical Anthropological Study. Dissertation. Vrije Universiteit van Amsterdam (Centrale Interfaculteit), 1977.

Marcheselli, Gianni: La teoria-terapia di Viktor Frankl come tentativo di revisione critica dell'approccio psicanalitico per una nuova concezione psicologica dell'uomo. Dissertation, Universita degli Studi di Bologna, Facolta di Scienze Politiche, 1975-1976.

Marrer, Robert E.: Existential-Phenomenological Foundations in Logotherapy Applicable to Counseling. Dissertation, Ohio University, 1972.

Mascolo, Franco: Analisi esistenziale e logoterapia. Dissertation, Universita di Napoli, 1972.

Meier, Augustine: Frankl's >W111 to Meaning< as Measured by the Purpose in Life Test in Relation to Age and Sex Differences. Dissertation presented to the University of Ottawa, Canada, 1973.

Merilaeinen, Alpo: Vaerdeproblemet i psykoterapeutisk och theologisk antropologi. Jaemfoerelse mellan vaerdraspekten Viktor E. Frankls logoterapeutiska existensanalyse och i romerskkatolsk tradition. Abo, 1969.

Minton, Gary: A Comparative Study of the Concept of Conscience in the Writings of Sigmund Freud and Viktor Frankl. Dissertation, New Orleans Baptist Theological Seminary, 1967.

Mostert, William Cornelius: 'n Literaturstudie oor die logoterapie van Viktor E. Frankl en 'n empiriese ondersoek na die toepasbaarheid daarvan in die behandeling van die alkoholis. Dissertation, Universiteit van die Oranje-Vrystaat (Fakulteit van Sosiale Wetenskappe), 1978.

Muilenberg, Don T.: Meaning in Life: Its Significance in Psychotherapy. Dissertation, University of Missouri, 1968.

Murphy, Leonard: Extent of Purpose-in-Life and Four Frankl-Proposed Life Objectives. Doctoral Thesis Presented to the Faculty of Psychology and Education of the University of Ottawa, Canada, 1966.

Neudert, Gerold: Eine Darstellung der Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls im Hinblick auf Fragen an die Theologie und auf Impulse für die Seelsorge. Diplomarbeit, Julius-Maximilians-Universität, Würzburg, 1977.

Offutt, Berch Randall: Logotherapy, Actualization Therapy or Contextual Self-Realization? Dissertation, United States International University, 1975.

Ott, B. D.: The efficacy of paradoxical intention in the treatment of sleep onset insomnia under differential feedback conditions. Dissertation, Hofstra University, 1980.

Pacciolla, Aureliano: Etica logoterapica. Frankl e la morale. Dissertation, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1978.

Panteghini, Pedon: Sessualita in Frankl. Dissertation, Universita di Padova, 1978.

Placek, Paul J.: Logotherapy of the Human Relationship. Dissertation, California Christian University, 1978.

Preble, Jana: The Logo-Test: Norming Extensions. Doctoral Dissertation, University of Nevada, Reno, 1986.

Princot, Elisabeth: Vigencia y Continuidad del Pensamiento de Viktor E. Frankl. Dissertation, Universidad Catolica Andres Bello, Caracas, 1984.

Raban, Milos: Die geistliche Dimension der Psychologie Viktor E. Frankls. Dissertation, Pontificia Universitas Gregoriana, Rom, 1986.

Raskob, Hedwig: Logotherapie: Versuch einer systematischen und kritischen Darstellung der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankls. Dissertation, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, 1978.

Roehlin, Karl-Heinz: Sinnorientierte Seelsorge. Die Existenzanalyse und Logotherapie V. E. Frankls im Vergleich mit den neueren evangelischen Seelsorgekonzeptionen und als Impuls für die kirchliche Seelsorge. Dissertation, Erlangen-Nürnberg, 1984.

Sargent, George Andrew: Job Satisfaction, Job Involvement and Purpose in Life: A Study of Work and Frankl's >Will to Meanings> Thesis Presented to the Faculty of the United States International University, 1971.

Sargent, George Andrew: Motivation and Meaning: Frankl's Logotherapy in the Work Situation. Dissertation, United States International University, 1973.

Schiller, Karl Erwin: Psychotherapie, Logotherapie und der Logos des Evangeliums. Wien, 1959.

Schlederer, Franz: Erziehung zu personaler Existenz. Viktor E. Frankls Existenzanalyse und Logotherapie als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik. München, 1964.

Schoeman, Stefanus Johannes: Die antropologies-personologiese denkbleede van die Derde Weense Skool en die betekenis hiervan vir die opvoeding in sedelike verband. Dissertation, Pretoria, 1958.

Schützenauer, Heidelinde: Krisenbereitschaft und Sinnfindung bei 15- und 18jährigen Jugendlichen. Ein Beitrag zur Logotherapie. Naturwissenschaftliche Fakultät der Universität Salzburg, 1986.

Serrano, Rehus Maria Luisa: El pensamiento antropologico de Viktor Frankl. Tesis de licentiatura, Valencia o.J.

Siwiak, Małgorzata: Analiza problemów noogennych w nerwicach. Lublin, 1969.

Sonnhammer, Erik: Existenzanalyse und Logotherapie V. E. Frankls in kritischer Betrachtung. Graz, 1951.

de Souza, Aias: Logotherapy and Pastoral Counseling: An Analysis of Selected Factors in Viktor E. Frankl's Concept of Logotherapy as They Relate to Pastoral Counseling. Dissertation, Heed University, Hollywood, Florida, 1980.

Springer, John Rolland: A Study of Viktor Frankl's Logotherapy with Implications for Christian Preaching. Dissertation, San Francisco Theological Seminary, 1974.

Stropko, Andrew John: Logoanalysis and Guided Imagery as Group Treatments for Existential Vacuum. Dissertation, Texas Tech University, 1975.

Strout, Alan R.: The Search for Meaning: A Study of the Perspectives of Viktor Frankl and H. Richard Niebuhr and Their Use in a Small Group Study for the Local Church. Dissertation Abstracts International, Vol. 44 (3-A) (Sep. 1983), 782.

Taylor, Charles P.: Meaning in life: Its relation to the »will-to-pleasure« and preoccupation with death. Master's thesis. The University of Pittsburgh, 1974.

Utsch, Michael: Der Sinn-Begriff in der Persönlichkeitsforschung. Die Logotherapie Viktor E. Frankls. Diplomarbeit, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, 1987.

Weber, Thomas: Die Frage nach dem Sinn des Lebens in der Logotherapie Viktor E. Frankls. Eine Darstellung aus theologischer Sicht. Diplomarbeit, Universität Innsbruck, 1980.

Wesemael, Marc van: De existenzanalyse van Viktor E. Frankl. Analyse van Schelers invloed op Frankls antropologie. Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven, 1986.

Wicki, Beda: Die Theorie von Viktor E. Frankl als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik. Pädagogisches Seminar der Universität Bern, 1981.

Wilson, Robert A.: Logotherapy: An Educational Approach for the Classroom Teacher. Laurence University, 1982.

Xausa, Izar Aparecida de Moraes: Logoterapia: Uma psicologia humaniste e espiritual. Dissertation, Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul, Brasil, 1984.

Yeates, J. W: The Educational Implications of the Logotherapy of Viktor E. Frankl. Doctoral Dissertation, University of Mississippi, 1968.

Zirdum, Jure: L'Antropologia personalistica nel pensiero di Viktor Frankl. Dissertatione, Pontificia Universitas Lateraniensis, Roma, 1984.

IV. Žurnalų straipsniai

Ansbacher, Rowena R.: The Third Viennese School of Psychotherapy. Journal of Individual Psychology, 15, 236, 1959.

Ascher, L. Michael: Employing Paradoxical Intention in the Behavior Treatment. Scandinavian Journal of Behavior Therapy, 6, 28, 1977.

Ascher, L. Paradoxical Intention Viewed by a Behavior Therapist. The International Forum for Logotherapy, 3, 1980, S. 13-16.

Ascher, L. and Jay S. Efran: Use of Paradoxical Intention in a Behavior Program. Journal of Consulting and Clinical Psychology, 46, 547, 1978.

Ascher, L., Schotte, David E., and Grayson, John B.: Enhancing Effectiveness of Paradoxical Intention in Treating Travel Restriction in Agoraphobia. Behavior Therapy, 17, 1986, S. 124-130.

Ascher, L. and Ralph M. Turner: Paradoxical intention and insomnia: an experimental investigation. Behav. Res. & Therapy 17, 1979, S. 408.

Ascher, L. and Ralph MacMillan Turner: A comparison of two methods for the administration of paradoxical intention. Behav. Res. & Therapy, Vol. 18, 1980, S. 121-126.

Böckmann, Walter: Was Sinn macht. Viktor Frankls Logotherapie. Psychologie heute, 14. Jahrgang, Heft 4, April 1987.

Carter, Robert E.: The Ground of Meaning: Logotherapy, Psychotherapy, and Kohlberg's Developmentalism. The International Forum for Logotherapy, Volume 9, Number 2, Fall/Winter 1986, S. 116-124.

Frankl, Viktor E.: Zur mimischen Bejahung und Verneinung. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, 10, 1924, S. 437.

Frankl, Viktor E.: Psychotherapie und Weltanschauung. Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie, 3, 1925, S. 250.

Frankl, Viktor E.: Zur geistigen Problematik der Psychotherapie. Zentralblatt für Psychotherapie, 10, 1938, S. 33.

Frankl, Viktor E.: Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse. Schweizerische medizinische Wochenschrift 69, 1939, S. 707.

Frankl, Viktor E.: The Concept of Man in Psychotherapy. Proceedings of the Royal Society of Medicine, 47, 1954, S. 975.

Frankl, Viktor E.: On Logotherapy and Existential Analysis. American Journal of Psychoanalysis, 18, 1958, S. 28.

Frankl, Viktor E.: The Feeling of Meaninglessness: A Challenge to Psychotherapy. The American Journal of Psychoanalysis, 32, Nr. 1, 1972, S. 85.

Frankl, Viktor E.: Encounter: The Concept and Its Vulgarization. The Journal of the American Academy of Psychoanalysis, 1. Nr. 1, 1973, S. 73.

Frankl, Viktor E.: Paradoxical Intention and Dereflection. Psychotherapy: Theory, Research and Practice, 12, 1975, S. 226.

Frankl, Viktor E.: Hunger nach Brot- und Hunger nach Sinn. Tiroler Impulse (Kulturmagazin), 2. Jahrgang, Nr. 1, 1985, S. 6-7.

Frankl, Viktor E.: On the Meaning of Love. The International Forum for Logotherapy, Volume 10, Number 1, Spring/Summer 1987, S. 5-8.

Frankl, Viktor E.: Der Alpinismus und die Pathologie des Zeitgeistes. Österreichischer Alpenverein/Mitteilungen, November/Dezember 1987, Jahrgang 42, S. 112.

Gerz, Hans O.: Zur Behandlung phobischer und zwangsneurotischer Syndrome mit der »paradoxen Intention« nach Frankl. Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie, 12, 1962, S. 145.

Gerz, Hans O.: Über 7jährige klinische Erfahrungen mit der logotherapeutischen Technik der paradoxen Intention. Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie, 16, 1966, S. 25.

Hsu, L. K, George, and Stuart Lieberman: Paradoxical Intention in the Treatment of Chronic Anorexia Nervosa. American Journal of Psychiatry, 139, 1982, S. 650-653.

Hutzell, Robert R., and Thomas J. Peterson: An MMPI Existential Vacuum Scale for Logotherapy Research. The International Forum for Logotherapy, Volume 8, Number 2, Fall/Winter 1985, S. 97-100.

Krisch, K.: Paradoxe Intention, Dereflexion und die logotherapeutische Theorie der Neurosen. Psychother. med. Psychol., 31,1981, S. 162-165.

Kuehn, Rolf: La vie affective en psychologie et en philosophie. L'apport de Victor E. Frankl et de Simone Weil à une theorie therapeutique du sentiment. Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques, 69,1985, S. 521-562.

Ladouceur, R., und Y. Gross-Louis: Paradoxical intention vs. stimulus control in the treatment of severe insomnia. J. Behav. Ther. Exp. Psychiatry, 17, 1986, S. 267-269.

Lamb, C. S., The use of paradoxical intention: Self-management through laughter. Personnel and Guidance Journal, 59, 1980, S. 217-219.

Lantz, James: Franklian Family Therapy. The International Forum for Logotherapy, Volume 10, Number 1, Spring/Summer 1987, S. 22-28.

Mahoney, Michael J.: Paradoxical Intention, Symptom Prescription, and Principles of Therapeutic Change. The Counseling Psychologist, Vol. 4, No. 2, April 1986, S. 283-290.

Maslow, A. H.: Comments on Dr. Frankl's Paper. Journal of Humanistic Psychology, 6, 1966, S. 107.

Mavissakallan, M., Michelson, L., Greenwald, D., Kornblith, S., and Greenwald, M.: Cognitive-behavioral treatment of agoraphobia: Para-

doxical intention vs. self-statement training. Behaviour Research and Therapy, 21, 1983, S. 75-86.

Michelson, L., and M. A. Ascher: Paradoxical intention in the treatment of agoraphobia and other anxiety disorders. J. Behav. Ther. exp. Psychiat., 15, 1984, S. 215-220.

Milan, M. A., and D. J. Kolko: Paradoxical intention in the treatment of obsessional flatulence ruminations. J. Behav. Ther. exp. Psychiat., 13, 1982, S. 167-172.

Petrilowitsch, Nikolaus und Kurt Kocourek: Logotherapie und Pharmakotherapie. Int. Pharmacopsychiat, 2, 1969, S. 39.

Relinger, Helmut, Philip H. Bornstein, and Dan M. Mungas: Treatment of Insomnia by Paradoxical Intention: A Time-Series Analysis. Behavior Therapy, 9, 1978, S. 955.

Solyom, L., Garza-Perez, J., Ledwidge, B. L-, and Solyom, C.: Paradoxical Intention in the Treatment of Obsessive Thoughts: A Pilot Study. Comprehensive Psychiatry, 13, 1972, S. 291.

Soucek, W.: Die Existenzanalyse Frankls, die dritte Richtung der Wiener Psychotherapeutischen Schule. Deutsche Medizinische Wochenschrift, 73, 1948, S. 594.

Timms, M. W. H.: Treatment of chronic blushing by paradoxical intention. Behavioral Psychotherapy, 8, 1980, S. 59-61.

Turner, Ralph M., and Michael L. Ascher: Controlled Comparison of Progressive Relaxation, Stimulus Control, and Paradoxical Intention Therapies. Journal of Consulting and Clinical Psychology, 47, 1979, S. 500.

Turinys

Viktor E. Frankl
Nesąmoningas Dievas

Autorės redakcija
Dailininkė R. Žalalytė
Meninis redaktorius L. Spurga

Leidykla VAGA, Gedimino pr. 50, LT-2600
Spausdino AB „Klaipėdos rytas",
Baltijos pr. 10, 5810 Klaipėda

Frankl, Viktor E.
Fr 9 Nesąmoningas Dievas: psichoterapija ir religija / Viktor E. Frankl; iš vokiečių kalbos vertė Austėja Merkevičiūtė. – Vilnius: Vaga, [2000]. – 145 p. (Psichologija)

ISBN 5-415-01512-4

Tai pagrindinis žymaus austrų psichologo ir psichiatro V. E. Franklio (1905–1997) veikalas psichoterapijos ir religijos tema.

UDK 616.89+159.96+23/28

APIE KNYGĄ

Tai pagrindinis V.E.Franklio v
religijos tema, itin svarbus dab
išgyvena ateities baimę ir gyven
Franklis parodo, kad egzistuoja ne tik Freudo atrasta nesąmoningų instinktų sritis, bet ir dvasinio nesąmoningumo sfera. Remdamasis sąžinės modeliu, sapnų aiškinimu, savo praktikos pavyzdžiais, jis atskleidžia nesąmoningą žmogaus religingumą, ryšį su Dievu.

APIE AUTORIŲ

Viktoras Emilis Franklis (1905-1997) - įžymus austrų psichiatras ir psichologas. Jis sukūrė logoterapiją (dar vadinamą egzistencine analize), kuri greta S. Freudo psichoanalizės ir A.Adlerio individualiosios psichologijos yra trečioji Vienos psichoterapijos mokykla.

Pagrindinė Franklio idėja - žmogui įgimtas poreikis ieškoti prasmės. Prasmės troškimu grindžiama logoterapinė motyvacijos teorija, mokymas apie vertybes, terapinė technika. Logoterapijos veiksmingumu Franklis įsitikino kalėdamas nacių koncentracijos stovykloje.

Veikalai: „Egzistencinė analizė ir laiko problema“, „Neurozių teorija ir terapija“, „Psichiatrija ir gyvenimo prasmė: logoterapijos pagrindai“, „Gyvenimo prasmės ieškojimas“, „Gydytojas ir siela“, ir kt.